الـردَّة في الإســــلام

(قراءة تاريخية وفكريــة في الأصول والاتجهات والنتائج)

حسن خ . غريب

؟؟!!الــردة الــردة ؟؟!!

؟؟!!الــردة الــردة ؟؟!!

؟؟!!الــردة الــردة ؟؟!!

؟؟!!الــردة الــردة ؟؟!!

؟؟!!الــردة الــردة ؟؟!!

؟؟!!الــردة الــردة ؟؟!!

؟؟!!الــردة الــردة ؟؟!!

دار الكنوز الأدبية

الـــرِدَّةُ فـــي الإِســـلام

(قراءة تاريخية وفكرية في الأصول والاتجاهات والنتائج)

حسن خ. غريب

الـــرِدَّةُ فـــي الإِســـلام

(قراءة تاريخية وفكرية في الأصول والاتجاهات والنتائج)

توزيع دار الكنوز الأدبية

بيروت-لبنان

حسن خ. غريب
الرِدّةُ في الإِسلام
الطبعة الأولى:أيلول/سبتمبر 1999م.

توزيـــع دار الكنـــوز الأدبيـــة
بـــيروت–لبـــنان
ص.ب. /7226–11
هـــاتف–فاكس: 01/739696

محتويات الكتاب

الفصـــل الثـالث: إفـتراق الأمـة سيـاسيـاً

(مقدمات تاريـخية وسياسية للعصرين الأموي والعباسي)

الفصل الرابع: إفتراق الأمة عقائدياً

(العلاقة الجدلية بين الصراعات السياسية وافتراق الأمة إلى مذاهب دينية)

الفصل الخامس : الغرب المسيحي يجتاز مسافة الردة

الفصل السادس: هل يمكن المقاربة بين الردة وعصرنا الحاضر ؟

في نتائج البحث:

المقدمة

لماذا البحث عن الردة في الإسلام؟

هل الإسلام وحده ـ كدين ـ يتميَّز بالإيمان بالردة، أم أن الأديان الأخرى لها مبادئها المشابهة؟

وهل توصَّل أصحاب الأديان الأخرى إلى حل لإشكالية مبدأ الردة؟

وهل من الممكن الإسلامي أن يتوصَّل الفقهاء المسلمون إلى حل ما؟

يتناول البحث العلمي كل ظاهرة فكرية يفترض أنها تشكِّل عائقاً أمام تطور المجتمع البشري الذي يدين بها. كما أنه يضع تحت مجهر النقد أي قانون أو عرف سائد أو مذهب فكري أو تقاليد أو عادات اجتماعية يحتل حيِّزاً في الحقل الثقافي المعرفي لشعب من الشعوب يُشتَمُّ منه أنه يتنافى مع مصلحة هذا الشعب في التطور، أو يعيق عملية التغيير نحو الأصلح...وعادة ما تكون المسلَّمات الثقافية ـ سواء كانت وضعية أو دينية ـ عاملاً أساسياً في كبح عملية التغيير أو منعها من الانطلاق...

فالردة في الإسلام ـ كما هي في المسيحية أو اليهودية، ومن قبلهما الوثنية ـ مظهر ثقافي له من صفات القداسة ما لا يدع أحداً من المتدينين أن يتجرَّأ على المساس به، وهو يعبِّر أصدق تعبير عن حالة التجميد القسري التي يتعرَّض لها الفكر البشري، وأداة ضاغطة على العقل لفرض الجمود عليه ضد أن يعمل في سبيل تطوير المعتقد والفكر...

ليس ذلك فرضية نظرية بقدر ما هو واقع ملموس؛ وعلى الرغم من ذلك ـ وأمانة للبحث العلمي ـ فقد انطلقنا منه كفرضيَة نظرية، فعملنا على قراءة أصولها واتجاهاتها من خلال نصوص و وقائع التاريخين السياسي والعقائدي

لشتى الفرق الإسلامية، ومنها الحية حتى الآن بشكل خاص تارة، وبقراءة النصوص التي لها علاقة بهذين الجانبين قراءة نقدية تارة أخرى.

لهذا السبب فقد سلكنا في بحثنا هذا خطوات البحث الاجتماعي؛ وهذا المنهج يستند إلى وصف الحالة في مراحلها التاريخية، وفي جذورها الفكرية. فكان لا بد من أن نقرأ الأصول التاريخية لمبدأ الردة في تسلسل زمني ـ كما حدثت بالفعل ـ وفي وصف اتجاهاتها الفكرية العقائدية. إن هذا المنهج جعل بحثنا يُكثِرُ من الوصف المستند إلى كتب التراث التاريخية، وبما نحسب أن له علاقة وثيقة بمسائل بحثنا الرئيسة.

لم يكن رائدنا في البحث أن نصف ما كان وعفى الله عما كان؛ ولكننا، ولأهمية هذا المبدأ ـ مبدأ الردة ـ في صياغة اتجاهاتنا الثقافية وتأثيراتها الحاسمة في تكوينٍ وبناء سلوكنا الاجتماعي والسياسي، والذي ما زال ـ حتى الآن ـ يلعب دوراً مؤثراً في تشتت الإسلام، فكرياً وسياسياً، في حياتنا الحاضرة، كان من أهم أهداف البحث أن يعمل على مقاربة الأصول والاتجاهات التاريخية ـ في السياسة والعقائد ـ مع النتائج التي ترتبت على مسيرة مجتمعاتنا العربية والإسلامية في الماضي السحيق والقريب على حد سواء، والذي ما زالت تأثيراته مخيِّمة بشكل جدي ومُعِيق لمسيرة التغيير في البنى الثقافية والاجتماعية والسياسية لمجتمعاتنا.

ولأن أول ما تتصور أذهان المتعصبين في المذاهب والفرق، من شتى الأديان السماوية، أن البحث في مسألة الردة عن الدين هو أمر خطير، لأن هذا يعني ـ حسبما يرون ـ أنها دعوة إلى الخروج عن الدين بسهولة، وهذا يتناقض بل ويتصادم مع النصوص الدينية في كل من الأديان السماوية الثلاثة. ولهذا قمنا بمقارنة ما جرى في أوروبا منذ عدة قرون ـ على الصعيد المسيحي ـ من حيث النص والتطبيق، ووصفنا نتائج الصراع الذي كان حاصلاً هناك حول مبدأ الردة عن المسيحية في محاولة منا إلى الإ للالة على تجربة خاضها دين سماوي، وتوصَّل منها إلى نتائج صبَّت في مصلحة المسيحية السياسية والمسيحيين أولاً، وفي مصلحة التطور البشري ثانياً... وتساءلنا: هل يمكن الاستفادة من هذه التجربة على الصعيد الإسلامي؟

وأخيراً فليقل لنا فقهاء شتى الفرق والمذاهب والتيارات والاتجاهات الإسلامية، وهم في وقفة أمام ضمائرهم وليس أمام عدسات وسائل الإعلام وميكروفوناتها، إذا ما سألناهم هل هم يمارسون الدعوة الفعلية إلى الوحدة مع زملائهم من المذاهب الأخرى كما يصرِّحون؟ أم أنهم يلتجؤن إلى الدعوة المذهبية الخالصة، وإلى تبيان خلاصهم وحدهم من النار في الآخرة من دونٍ أصحاب الفرق الأخرى، الذين هم - من دون شك - سوف يكونوا وحدهم وقوداً للنار؟

إنه بلا شك، وبلا مواربة، وبلا مجاملة إعلامية علنية، تدل النصوص المنشور بعضها في العلن وبعضها الآخر في السر، أن ما تفعله الكثرة الكثيرة من الفقهاء هو غير ذلك تماماً؛ وهم يمتشقون سيف الردة ـ سيف تكفيرِ الآخرين المسلول بأيديهم بشكل دائم - أما إذا حاول البعض منهم أن يكون عطوفاً، وإذا ما أراد أن يمارس الرحمة على الآخرين فأنهم يضعونهم في دوائر التفسيق أوالتضليل أو التبديع... وهي منزلة ليست في الجنة ولكنها ليست في النار أيضاً.

جميل شعار الوحدة الذي يطلقونه في العلن، ولكن الأجمل منه أن يُطلَقَ هذا الشعار في السر والاجتماعات الخاصة أيضاً. فممارسة التقية بين فقهاء ومنتسبي المذاهب في العلن ليس هو الحل الوحدوي، وإنما الحل البديل هو أن نمارس شعارات الوحدوية في السر، أيضاً، في سبيل أن نغيِّر البنى الثقافية لأوسع القطاعات الشعبية المتمذهبة، التي بدون تغيير مفاهيمها السلفية، ليس للوحدوية أية نتائج يمكن أن تكون إيجابية.

أما كيف السبيل للوصول إلى البديل الوحدوي؟

إننا نرى - حسب نتائج البحث - أن ينظر فقهاء المذاهب والفرق الإسلامية إلى مبدأ الردة نظرة موضوعية جادَّة، لكي تصبَّ نتائج هذه الموضوعية في مصلحة وحدة الإسلام والمسلمين - إذا كنا حريصين عليها بالفعل، وهذا ليس بالأمر العسير - ولن تكون هذه الموضوعية جدية وصادقة إلا بالنظر إلى النص الديني بشكل ديناميكي متغير بعيداً عن جمود النظرة السلفية؛ ففي النظرة السلفية لمبدأ الردة من النتائج الأكثر من سلبية على كل مسيرة الدعوة الإسلامية منذ وفاة الرسول حتى الآن.

وعسى أن يكون في البحث الذي قمنا بتحقيقه ما يلفت نظر فقهاء المسلمين - على شتى انتماءاتهم واتجاهاتهم - ويدفعهم إلى التعالي عن مذهبياتهم وفئوياتهم، وما يعينهم في الوصول إلى شاطئ الأمان بعد أن قطعت الدعوة الإسلامية بحراً من الصراعات - الفتنة طوله ألف وأربعمائة سنة حتى الآن، وكان فيها مبدأ الردة المحرك الرئيس.

****

الفصل الأول

إعتناق الإسلام بين الحوار والإكراه

تمهيد

مرّت الدعوة الإسلامية، في أثناء حياة الرسول، بمرحلتين مكانيتين، وأسلوبين متمايزين/متعارضين:

ـ المرحلة المكيّة، ومدتها ثلاث عشر سنة، وكان أسلوبها الواضح: الدعوة بالحوار والموعظة الحسنة .

ـ المرحلة المدينية، ومدتها عشر سنوات، وكان أسلوبها الدعوة بالجهاد والقتال واستخدام القوّة .

بين الحوار والإكراه، جاءت آيات قرآنية وأحاديث نبويّة، تبدو في ظواهرها متناقضةً ومتباينة، وكأنه لا لحمة بينها؛ لهذا السبب استخدمها كل عالم/فقيه مسلم وكأنها جزر لا ترابط بينها. فالذي يصل منهم إلى إحدى هذه الجزر يحسب أنها منفصلة عن غيرها، فيعمل على استنباط الأحكام منها دون ما رابط مع غيرها من الجزر الأخرى في بحر النص الإسلامي الواسع؛ كيف لا، وبشكل خاص عندما يُسبَغ على النص قدسية، فلايمكنه بعدها أن يجادل فيه.

بدورنا، نحسب أن كثيراً من النصوص، التي تُسمَّى بالمتشابهات، قد فقدت، بل صاع عنها الربط المكاني والزماني وخصوصية الحدث، مما جعل أكثر فقهاء المسلمين يعتقدون أنها قوانين ثابتة تصلح لكل زمان ومكان وخاصية. ويلتبس الأمر أكثر لأن الظرف التاريخي والجغرافي والاجتماعي كان غيرَ واضحٍ أو غير ثابت أو غير موثوق. ويستدل على وجود هذه

الإشكالية من كثرة الروايات وتعدد مصادرها وتعارضها. فالغموض ، بشكل عام، هو السائد في علاقة النص بالحدث. ويتّضح الظن بالالتباس أكثر، إذا عُرفَ أن عصر تدوين الأحداث والسّنّة النبوية قد ابتدأ بعد أكثر من مئة وخمسين سنة من حصولها.

فإذا لم يكن النص المحكم بغير حاجة لمعرفة الظرف لكي يصبح تفسيره أقرب إلى الصحة، فإن النص المتشابه هو بحاجة ماسّة إلى معرفة دقيقة بهذا الظرف.

وعلى الرغم من أن فقهاء المسلمين قد واجهوا حلَّ هذه المشكلة على قاعدة الناسخ والمنسوخ، فإنهم وقعوا في كثير من الزلل في أكثر من وجه؛ ومن ذلك: أنهم لم يتفقوا تماماً على تحديد هذه القاعدة، بل إنهم تناقضوا فيها أيما تناقض من جهة، وأنهم قد ثبّتوا المتغير المرحلي على حساب تحريك الثابت القيمي من جهة أخرى.

كان هذا التغليب يحصل، كما نحسب، بسبب من تسابق الفقهاء على احتلال مواقع العصبوية الشديدة، والمغلقة أحياناً، إلى تحميل الدعوة الإسلامية الكثير والكثير من المثاليات؛ ويصبح هذا الاتجاه أكثر وضوحاً عندما يأخذ التسابق بين الفرق الإسلامية أقصى مدياته لاحتلال مكانة الفرقة الناجية من النار.

إستناداً إلى هذه الملاحظات، وقع الفقه الإسلامي في مطبّات كثيرة حول تحديد مبدأ الردة، تعريفاً وأصولاً وأحكاما؛ كان ذلك يتم على الرغم من تسابق الفرق الإسلامية إلى إشهار سيف الردة بشدّةٍ وحدّةٍ على رقاب المنتسبين إلى صفوف الإسلام.

لهذا حاولنا أن نسعى إلى تفسير تاريخي وسببي فكري لهذه المسألة. وفي هذه المحاولة نحسب أننا بدأنا طريقاً شائكاً، ولكنه في الوقت ذاته، وبواسطته، نحاول أن نردم بعضاً من الثغرات التي لم يعطها فقهاء الدين اهتماماً في سبيل الوصول إلى أقرب ما يمكن من السلامة في استنباط الأحكام حول مبدأ الردة في الإسلام.

****

I - الحوار ثابت قيمي في الدعوة إلى الإسلام

(جاء في الصحيح: "عجب ربّك من قوم يُقادون إلى الجنّة في السلاسل"، يعني الأسارى الذين يُقدّم بهم بلاد الإسلام في الوثاق والأغلال والقيود والأكبال، ثم بعد ذلك يُسلِمون، وتصلح أعمالهم وسرائرهم فيكونون من أهل الجنّة[1]. أو أنهم يضمرون الكفر، أوالنفاق، خوفاً على رقابهم من القطع؛ أويدفعون الجزية وهم صاغرون.

قال الله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغي﴾(البقرة٢: ٢٥٦). وهي من الآيات التي أُنزلت في المدينة؛ وقد تأوَّل علماء المسلمين في تفسيرها، وتباينوا حول تحديد الظرف الذي أنزلت فيه والجهة المقصودة منها.

(جاء عند الطبري (ت سنة ٣١٠هـ*٩٢٣م) في تفسير الآية: "كانت المرأة في الجاهلية تنذر إن ولدت ولداً أن تجعله في اليهود ، تلتمس بذلك طول بقائه. قال: فلما جاء الإسلام وفيهم منهم. فلما أجليت النضير [السنة الرابعة للهجرة] قالوا يا رسول الله أبناؤنا وإخواننا فيهم. قال: فسكت عنهم رسول الله). فأنزل الله تعالى ذكره لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ. قال: فقال رسول الله: (قد خُيِّر أصحابكم فإن اختاروكم فهم منكم، وإن اختاروهم فهم منهم، قال فأجلوهم معهم"[2] .

(وفي رواية أخرى نقلها الطبري: " قال نزلت في رجل من الأنصار يقال له أبو الحصين، كان له إبنان، فقدم تجار من الشام إلى المدينة يحملون الزيت. فلما باعوا وأرادوا أن يرجعوا، أتاهم إبنا أبي الحصين، فدعوهما إلى النصرانية، فتنصّرا فرجعا إلى الشام معهم. فأتى أبوهما إلى رسول الله، فقال إن إبنيَّ تنصّرا وخرجا فاطلبهما. فقال لا إكراه في الدين، و لم يؤمر يومئذ

(١) إبن كثير: **تفسير ابن كثير** (ج١) : دار الأندلس: بيروت: ١٩٨٤: ط ٥: ص ٥٥٢.

(٢) الطبري: **جامع البيان في تفسيرالقرآن** (م٣) : دار الجيل: بيروت: د. ت: د. ط: ص ١٠.

بقتال أهل الكتاب، وقال أبعدهما الله، همـا أول من كفر [...] ثمّ إنه نسخ لا إكراه في الدين، فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة"(١).

(وفي رواية أخرى قال: "كان ناس من الأنصار مُسترضَعين في بني قريظة [أو بني النضير، وكلاهما جماعتان من اليهود] فأرادوا أن يكرهوهم على الإسلام فنزلت لا إكراه في الدين"(٢).

(وقال آخرون: "هذه الآية منسوخة، وإنما نزلت قبل أن يُفرَض القتال. ذكر من قال ذلك [...] كان رسول الله بمكة عشر سنين لا يُكرِه أحداً في الدين؛ فأبى المشركون إلاّ أن يقاتلوهم فاستأذن الله في قتالهم، فأذن له"(٣).

(وجاء عند ابن كثير (ت سنة ٧٧٤هـ*١٣٧٣م) شواهد أخرى على أن آية ﴿لا إكراه في الدين﴾ قد نُسِخَت بآية ﴿ أُذن للذين يقتلون بأنهم ظلموا﴾(٤).

(ويرجّح الطبري أن الصواب في قول من قال: "نزلت هذه الآية في خاص من الناس؛ وقال عنى بقوله تعالى ذكره ﴿لا إكراه في الدين﴾ أهل الكتابين والمجوس، وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق و أخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخا"(٥).

كانت آية (الإذن بالقتال) قد نزلت في السنة الأولى للهجرة؛ أما أمر إجلاء يهود بني النضير فقد حصل في سنة أربعة للهجرة، وإجلاء بني قريظة في سنة خمس للهجرة(٦).

أما وإن آية ﴿لاإكراه في الدين﴾،كما جاء في ترجيح الطبري، قد نزلت في الذين يدفعون الجزية، فإننا نرى أن المعاهدة التي وافق عليها الرسول يهود المدينة (بني قينقاع، وبني النضير، وبني قريظة)، لم تأت إطلاقاً على ذكر الجزية؛ لكن ما جاء ذكره ، أنه"على سكان المدينة، من مسلمين و غير مسلمين، أن يتعاونوا مادياً وأدبياً وعسكرياً، وعليهم أن يردّوا متساندين أي اعتداء قد يوجّه لمدينتهم "(٧). ولهذا السبب نرى، على العكس مما يراه الطبري، أن الآية ﴿لاإكراه في الدين﴾ لم تنزل في خاص من الناس الذين هم من أهل الكتابين.

---

(١) م . ن : ص ص ١٠ - ١١ .
(٢) م . ن : ص ١١ .
(٣) م . ن : ص ١١ .
(٤) ابن كثير : **تفسير ابن كثير** (ج ١) : م . س : ص ٥٥٢ .
(٥) الطبري : **جامع البيان في تفسير القرآن** (م٣) : م . س : ص ١٢ .
(٦) ابن هشام: **السيرة النبوية** (م٣) : دارومكتبة الهلال: بيروت: ١٩٩٨: ط١: ص ص١٦٥و١٩٨.
(٧) شلبي، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي** (ج١) : مكتبة النهضة المصرية: القاهرة: ١٩٨٩: ط ١٣: ص ٢٨٦.

وهنا، نرى من المفيد أن نقوم باستعراض لما جاء من تفسيرات عند عدد من العلماء المسلمين، مراعين في ذلك مختلف العصور، والاختلاف الحاصل بين الفرق الإسلامية :

يقول أبو القاسم الخوارزمي (٤٦٧ - ٥٣٨هـ/١٠٧٥ - ١١٤٤م) : "لا إكراه في الدين، أي لم يجر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار، ونحوه قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلّهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾. أي لو شاء لقسرهم على الإيمان، ولكنه لم يفعل، وبنى الأمر على الاختيار"[1] .

أما محي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨هـ/١١٦٥ - ١٢٤٠م) ، فيقول في تفسير الآية ما يلي: "لا إكراه في الدين، لأن الدين بالحقيقة هو الهدى المستفاد من النور القلبي اللازم للفطرة الإنسانية، المستلزم للإيمان اليقيني [...] والإسلام الذي هو ظاهر الدين مبني عليه، وهو أمر لا تَدَخُّل للإكراه فيه، والدليل على أن باطن الدين وحقيقة الإيمان، كما أن ظاهره وصورته الإسلام ما بعده"[2] .

وابن كثير (ت سنة٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م) يقول في تفسير الآية ما يلي: " أي لا تكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام، فإنه بيّن واضح، جليّة دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يُكرَه أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام، وشرح صدره، ونوَّر بصيرته، دخل فيه على بيّنة؛ ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيده الدخول في الدين مُكرَهاً مقسوراً"[3] .

وجاء في تفسير الجلالين ما يأتي: "﴿لا إكراه في الدين﴾ على الدخول فيه ﴿قد تبّين الرشد من الغي﴾ أظهر بالآيات المبينات أن الإيمان رشد والكفر غي، نزلت فيمن كان له من الأنصار أولاد أراد أن يكرههم على الإسلام"[4] .

وجاء عند محمد جواد مغنية (أواسط القرن٢٠م) : لا إكراه في الدين أنه: "لو نظرنا إلى هذه الكلمة مستقلةً عن السياق لفهمنا منها أن الله سبحانه لم يُشَرِّع حكماً فيه شائبة الإكراه، وإن ما يُكرَه عليه الإنسان من أقوال أو أفعال لا يترتّب عليه أي شيء في نظر الشرع لا في الدنيا ولا في الآخرة [لكن المراد هنا] أن الإسلام لا يُلزِم أحداً باعتناقه قسراً وإجباراً،

---

(١) الخوارزمي، أبوالقاسم: **الكشّاف (م١)** : الدار العالمية: بيروت: د . ت: د . ط: ص ٣٨٧.

(٢) بن عربي، محي الدين: **تفسير القرآن الكريم (م١)** : دارالأندلس: بيروت: ١٩٨١: ط٣: ص ١٤٤.

(٣) ابن كثير : **تفسير ابن كثير (ج١)** : م . س: ص ٥٥١ .

(٤) **تفسير الجلالين** : الوحدة الإسلامية : القدس : ١٣٧٣هـ*١٩٥٤م: ص ٥٧ .

وإنما يلزم الجاحد بالحجة والبرهان فقط"[1]. لهذا السبب، يتابع مغنيّة: "إذا كان المراد [من الآية] الإنشاء والنهي عن الإكراه في الدين يكون المعنى: أيها المسلمون لا تُكرهوا أحداً على قول لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله، بعد أن قامت الدلائل والبيّنات على التوحيد والنبوّة". ثمّ يتساءل مغنية: إن هذا لا يجتمع مع قول الرسول: " أُمرت أن أقاتل الناس، حتى يقولوا : لا إله إلاّ الله، فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم". ولأن الإسلام ـ يتابع مغنية ـ أجاز القتال لأسباب منها الدفاع عن النفس، ومنها البغي، ومنها إظهار الإسلام باللسان من المعاندين له وللمسلمين، لمصلحة تعود على الجميع، وهذه المصلحة يقدّرها المعصوم أو نائبه، ولا يجوز لأيّ مسلم كائناً من كان أن يقاتل من أجل النطق بكلمة الإسلام. وفيما عدا ذلك لا يجوز لأحد أن يُكرَه أحداً من أجل كلمة لا إله إلا الله[2].

يقول محمد حسين فضل الله: "ليس هناك إكراه في الدين، لأن عناصر الإيمان واضحة بيّنة الرشد، كما أن عناصر الكفر ظاهرة الغيّ... فقد شاء الله للناس أن يحصلوا على الإيمان باختيارهم، بعد أن أعدَّ لهم وسائله، ليهلك من هلك عن بيّنة، ويحي من حيّ عن بيّنة... و لم يشأ أن يخلق الإيمان فيهم خلقاً، تماماً، كما يخلق أجسادهم"[3]

وفي ظننا، أن الخطأ الذي وقع فيه خالد بن الوليد عندما بعثه رسول الله، بعد فتح مكّة، إلى بني جذيمة داعياً للإسلام، و لم يبعثه مقاتلاً فقتل منهم من قتل. فقام الرسول، حينما بلغه الخبر: "فاستقبل القبلة قائماً شاهراً يديه، حتى إنه ليرى مما تحت منكبيه، يقول: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد، ثلاث مرات"[4]

بعد أن استعرضنا جملة من نماذج التأويلات والتفسيرات الخاصة بآية ﴿لا إكراه في الدين﴾، ووجدنا ما وجدناه من اختلافات متباعدة بينها، ومن ثغرات تشمل عدم الدقة في الحوادث التاريخية التي استندنا إليها؛ نرى أن هذا نموذج واحد من نماذج الاختلافات الكثيرة التي وصلت أحياناً إلى حدّ التناقضات الحادة بين مختلف العلماء المسلمين وفرقهم.

وحيث أن للتفسير مذاهب شتى ومختلفة، ويجمع هذه المذاهب منهج الفصل بين الآيات، بحيث تحسب الآية الواحدة موضوعا مستقلا بذاته؛ نرى ـ بدورنا ـ أن نقوم بمحاولة قد تكون

---

(١) مغنيّة، محمد جواد: **التفسير الكاشف** (م١) : دارالعلم للملايين: بيروت: ١٩٨١: ط٣: ص ٣٩٦ .

(٢) م . ن : ص ٣٩٧ .

(٣) فضل الله، محمد حسين: **الإسلام ومنطق القوّة**: الدار الإسلامية: بيروت: ١٩٨١: ط٢: ص١٩٨.

(٤) إبن هشام : **السيرة النبوية** (م٤) : م . س : ص ص ٦٥ ـ ٧٢ .

مفيدة، وهي الجمع بين الآيات المتناثرة بين شتى سور القرآن الكريم. وسوف نحاول أن نربط بينها لعلّنا ـ حسب هذا المنهج ـ نستطيع أن نصل إلى أقرب ما يمكن من الحقيقة والموضوعية.

فلنبدأ بهذه المحاولة، أي تجميع الآيات التي لها علاقة بأسلوب الحوار في الدعوة الإسلامية:

ـ ﴿لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغيّ﴾ (البقرة٢: ٢٥٦. وهي مدنية).

ـ ﴿أدع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل ١٦ : ١٢٥. وهي مكيَّة).

ـ ﴿وقل الحق من ربّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف ١٨: ٢٩. وهي مكيَّة).

ـ ﴿من كفر فعليه كفره، ومن عمل صالحاً فلأنفسهم يمهدون﴾ (الروم ٣٠: ٤٠ وهي مكيَّة) .

ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم بأنفسكم ، لا يضركم من ضلَّ إذا اهتديتم﴾ (المائدة ٥: ١٠٥ وهي مدنية).

ـ ﴿إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئاً ولهم عذاب عظيم﴾ (آل عمران ٣: ١٧٧ وهي مدنية).

ـ ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس ١٠: ٩٩. وهي مكيَّة).

ـ ﴿فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمصيطر﴾ (الغاشية ٨٨: ٢١ ــ ٢٢ وهي مكيَّة).

ـ ﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾ (الأنعام ٦: ١٠٧. وهي مكيَّة).

ـ ﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً، إن عليك البلاغ﴾ (الشورى ٤٢ : ٤٨. وهي مكيَّة).

ـ ﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾ (الرعد ١٣: ٤٠ . وهي مكيَّة).

تحاول مختلف الاتجاهات في التفسير والتأويل أن تعطي هذه الآيات صفة مرحلية، أي أنها كانت مُنزلة لمرحلة محدودة؛ أو أنها كانت تمهّد للأمر بالجهاد. ولهذا بعد أن نزل الأمر بالقتال، يقول المفسّرون، نَسَخَ ما قبله من آيات تدعو إلى نبذ الإكراه، ولهذا عَدَّ بعضهم أن الحوار مسألة مرحلية مهَّدَت للمرحلة المحكمة وهي القتال. يعبّر محمد حسين فضل الله عن ذلك قائلا: "لما كان الإسلام ينظر إلى الفكرة كأساس للتماسك والتوازن الاجتماعي، الذي يمثّل الوحدة المرادفة للقوة... ولذا فإن المسئولية الإسلامية تفرض على المسلمين، أفراداً

وجماعات، أن يعملوا على تقوية الفكرة في ذاتها، وبالتوفر على جانب العمق فيها بالإضافة إلى الامتداد والشمول، لتحافظ على نموّها الطبيعي المزدهر، ويتحركوا ـ في هذا الاتجاه ـ نحو الصراع الفكري في إطار الفكر السليم فيلتزم بنتائجه أياً كانت؛ أم تمثّلت بالعنف ، في الكلمة أو في غيرها، لمن لا يريد الحوار بل يصرّ على التخريب أو التهديم . ."[1] .

لم تكن كل الآيات التي تدعو إلى الحوار مكيَّة، وإنما بعض آيات الحوار أنزلت في المدينة ـ كما مرّ معنا في أثناء تجميع الآيات التي تدعو للحوار ـ وهذه حقيقة يمكننا الاستناد إليها في مناقشة إشكالية العلاقة بين الحوار والإكراه في النص القرآني .

إن آيات الحوار أنزلت في المرحلة المكيَّة حسبما يجمع علماء المسلمين، فجاءت آيات القتال التي أنزلت في المدينة لتنسخ الآيات المكيَّة التي تدعو إلى الحوار. وحول هذه المسألة لا بدّ من الإشارة إلى أن آية ﴿لاإكراه في الدين﴾ ـ مثلاً ـ هي آية مدنية، وقد أنزلت بعد نزول الآيات التي تأذن/تأمر بالقتال. فلماذا، إذاً ـ حسب قواعد التفسير المتفق حولها ـ لا تكون هذه الآية قد نسخت الإذن بالقتال؟ أو ليس من الجائز الموضوعي أن يكون استخدام أسلوب القتال بالدعوة للإسلام هو المسألة المرحلية/ الثانوية اقتضته ظروف المرحلة، بينما القاعدة الثابتة هي عدم الإكراه؟

أما تأويل المعنى ـ كما يراه فضل الله ـ: "فقد شاء الله للناس أن يحصلوا على الإيمان باختيارهم... و لم يشأ أن يخلق الإيمان فيهم خلقاً، تماماً، كما يخلق أجسادهم". فكأني به يريد أن يغلّف الإكراه برباط من حرير. أوَ لم يقل الله تعالى:﴿...ومن شاء فليكفر... ﴾؟

أما نحن فنحسب أن الله سبحانه وتعالى لو شاء لآمن من في الأرض جميعاً؛ ولكنه لم يشأ ذلك، ليس لعيب في إرادته/مشيئته ـ معاذ الله ـ وإنما لأن مشيئته مطلقة لا رادّ لها. لكنه خلق هذه المشيئة في نفوس البشر، ليست مشيئة الإيمان فحسب ـ كما يرد عند فضل الله ـ وإنما خلق مشيئة الكفر أيضاً: ﴿فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر﴾. ولهذا السبب نهى الله النبي عن إكراه الناس لكي يكونوا مؤمنين ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟﴾

إننا نحسب أنه لو كان الكفر يضرّ الله، لما كان قد خلق للناس مشيئة الكفر.

ولكان قد فرض، وهو قادر على ذلك ـ منذ أن خلق الناس على الأرض ـ إرادته بأن يكونوا جميعاً مؤمنين. بل ولكان يَسَّر لكل الأديان السماوية أن تصل إلى العالم الجديد/

---

(١) فضل الله ، محمد حسين : **الإسلام ومنطق القوة** : م . س : ص ١٢٠

القديم، كالقارة الأمريكية مثلاً، التي اكتشفت منذ خمسماية عام تقريبـاً؛ وإنـه لا يـزال، حتـى الآن، يوجد في مجاهلها أقوام لم تصلهم أية دعوة سماوية.

لقد خلق الله مشيئة الإيمان والكفر في نفس الإنسـان، وأعطاهمـا فرصـاً متسـاوية. فهـل هاتان الصفتان: الإيمان والكفر، بما يتعلّق بمكوناتهما العقلية، هما مطلقتان؟

لا شك أن تعريف كل منهما يأتي بشكل نسبي، يختلف من مجتمع إلى آخـر، ومـن ديـن إلى آخر، ومن فرقة إلى أخرى حتـى في داخـل الديـن الواحـد. وبشـكل أولي نتسـاءل: هـل تعريف كل منهما يُعَدُّ واحداً عند مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية؟

إننا نرى أن مسألة الإكراه في الدين، رفضه أو القبول به، مسألة عامة، وقيمة مطلقـة، لا مجال للتخصيص فيها كما وسبق أن استدللنا عليها من خـلال مناقشـتنا لعـدد مـن التفسـيرات والتأويلات.

ولعلّنا نكون صائبين إذا قلنا أن كل حكم عام ومطلق يُخضِـع القضايـا الجزئيـة، المسـتندة إلى وقائع وظروف و بيئات خاصة، إلى أحكامه وليس العكس.

فمسألة نبذ الإكراه، كمفهوم مطلق، تُعَدُّ حقيقة لا يناقش فيها إثنان، سواء كـان وضـع الذي يناقش وضعياً أم دينياً. ولهذا فإذا اضطر المشترع إلى ضرورة فـرض الإكـراه في حـالات خاصة، فلن تصبح الضرورة الخاصة قاعدة ناسخة والمفهوم/القيمة العامة شاذّاً منسوخاً .

****

II - مرحلة الدعوة إلى الإسلام بالقوّة

وحيث أن مرحلة الدعوة إلى الإسلام بالقوّة قد ابتدأت مع البدايات الأولى لهجرة الرسول إلى المدينة (يثرب)، نرى أنه من المفيد أن نعرض، تاريخياً، وبشكل مختصر، لأهم المحطات التي حصل فيها قتال بين المسلمين من جهة، وبين كل من قريش والمشركين من جهة أخرى.

منذ بدء الدعوة أقام رسول الله في مكة على أمر الله صابراً محتسباً، مؤدّياً إلى قومه النصيحة على ما يلقى منهم من التكذيب و الأذى والاستهزاء[1]. داعياً إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة، يجادلهم بالتي هي أحسن (النحل ١٦: ١٢٥). وكان يصبر على أذاهم. وتتابعت عليه المصائب عندما توفيت زوجته خديجة بنت خويلد، ثمّ عمه أبو طالب. ولما هلك أبو طالب نالت قريش من رسول الله من الأذى ما لم تكن تفعله في حياة عمه. فخرج الرسول إلى الطائف يلتمس النصرة من ثقيف؛ لكنهم لم يفعلوا بل أغروا به سفهاءهم وعبيدهم، يسبّونه ويصيحون به[2].

رجع الرسول إلى مكة، وقومه أشد ما كانوا عليه من خلافه وفراق دينه، إلا قليلاً مستضعفين ممن آمن به. وكان يعرض نفسه في المواسم على قبائل العرب يدعوهم إلى الله، ويخبرهم أنه نبّي مرسل، ولكنهم كانوا يأبون عليه، مثل بني كندة و بني كلب وبني حنيفة وبني عامر[3]. ولكنه لقي، أخيراً، نفلاً من الأنصار من (يثرب/ المدينة) استجابوا لدعوته في العقبة وبايعوه على بيعة النساء[4].

---

(١) إبن هشام : السيرة النبوية (م ٢) : م. س: ص ١٠
(٢) م. ن: ص ص ١٦ - ٢٠.
(٣) م. ن: ص ص ٢٢ - ٢٦.
(٤) م. ن: ص ٢٩.

كثر عدد الأنصار في البيعة الثانية، وتعاهدوا مع الرسول على مبايعته قائلين: "لنمنعنّك مما نمنع منه أزرنا...". وقال الرسول: "أنـا منكـم وأنتـم مـني، أحـارب مـن حـاربتم، وأسـالم مـن سالمتم"(١).

أثارت هذه البيعة حفيظة قريش، فخرجوا في طلب الأنصار(٢).

لم يُؤذَن للرسول بالحرب قبل بيعة العقبة، و لم تُحلَّ له الدماء؛ إنما كان يُؤمَر بالدعاء إلى الله والصبر على الأذى، وكانت قريش قد اضطهدت من اتّبعه من المهاجرين حتى فتنوهم عن دينهم ونفوهم من بلادهم؛ فهم من بين مفتون في دينه، ومن بين معذَّب في أيديهم، وبين هارب فراراً منهم؛ ومنهم من بأرض الحبشة، ومنهم من في المدينة(٣).

هاجر العديد من المسلمين إلى المدينة، وأقام الرسول في مكة بعد أصحابه من المهاجرين، و لم يتخلّف معه بمكة أحد إلا حُبِس أو فُتِن. وخافت قريش من أن أصحاب الرسول المهاجرين قد أصابوا منعة، فحذروا خروج الرسول إليهم، وحاولوا منعه من ذلك؛ لكنه استطاع الخروج إليها(٤).

قدم رسول الله المدينة يوم الإثنين لثنتي عشرة ليلة مضت من ربيع الأول، وكان يومئذ ابن ثلاث وخمسين سنة؛ وكانت هجرته بعد أن بعثه الله عز وجل بثلاث عشرة سنة(٥).

ألّمت بالمسلمين، في مطلع هجرتهم إلى المدينة، متاعب اقتصادية جمّة متعددة الأسباب منها: أن الأنصار فتحوا بيوتهم للمهاجرين، الذين كانوا يعيشون في حياة كفاف غالباً، فالتجارة في أيدي اليهود، وأكثر الأراضي الزراعية والبساتين في أيديهم أيضاً. دفعت تلك الأسباب بالمهاجرين المكيِّين، المشهورين في مجال التجارة والمال، إلى الاعتماد على أنفسهم فدخلوا سوق التجارة بخبرة أهل مكة وحماسهم، فنجحوا بذلك أيما نجاح(٦).

يقول طه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ*١٨٨٩ - ١٩٧٣م): "أما في أول عهد الإسلام بالظهور فكان النبي وأصحابه مستضعفين، فقد كان هذا الجهاد [بين النبي وقريش] جدلياً

---

(١) م . ن : ص ص ٣٧ - ٣٨ .
(٢) م . ن : ص ص ٤٢ - ٤٣ .
(٣) م . ن : ص ص ٥٥ - ٥٦.
(٤) م . ن : ص ص ٦٦ - ٦٧ .
(٥) م . ن : ص ١٦٧ .
(٦) شلبي ، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي** (ج١) : م . س: ص ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

خالصاً، وكان النبي يكاد يقوم وحده بإزاء الكثرة المطلقة من قومه، يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات، فيبلغ منهم و يفحمهم ويضطرهم إلى الإعياء. وهوكلما بلغ من ذلك حظاً إنتصر له من قومه فريق حتى تكوَّن له حزب ذو خطر، ولكنه لم يكن حزباً سياسياً". أما بعد هجرته إلى المدينة - يتابع طه حسين - فكانت هذه الهجرة "قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعاً جديداً، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد في حلّه على القوة والسيف بعد أن كان دينياً يعتمد على الجدال والنضال بالحجة ليس غير" [(١)].

ما هو السبب الذي جعل النضال النبوي يعتمد على القوة والسيف بعد هجرة النبي محمد إلى المدينة ؟ يجيب طه حسين على ذلك، بما مضمونه: إن الهجرة إلى المدينة جعل النزاع بين النبي وقريش يرتفع من مستوى النزاع الديني إلى مستوى النزاع السياسي والاقتصادي والديني، أي على السياسة ...، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل قريش إليها بتجارتها في الشتاء و الصيف [(٢)].

وإذا أضفنا عامل المتاعب الاقتصادية التي عانى منها المهاجرون، الذين شكّلوا عبئاً اقتصادياً على الأنصار أيضاً؛ ولأن قبائل الجزيرة العربية كانت تستند إلى أسلوب الغزو كمصدر أساسي في كسب معيشتها، تتضح ساعتئذ، من خلال هذه الأسباب مجتمعة، أهمية استخدام أسلوب القوة والقتال الذي أخذ الرسول يُعِدُّ نفسه لها، ويُعِدُّ المسلمين للقيام بأعبائها.

بعد قدوم الرسول إلى المدينة، أقام فيها بقية شهر ربيع الأول وربيع الآخر وجماديين ورجباً وشعبان وشهر رمضان وشوّالاً وذي القعدة وذي الحجة والمحرّم، ثم خرج غازياً في صفر بعد اثني عشر شهراً من مقدمه المدينة [(٣)].

---

(١) حسين، طه: **في الأدب الجاهلي**: دار المعارف: مصر: ١٩٦٩: ط ١٠: ص١١٧.

(٢) م . ن : ص ١١٨ .

(٣) إبن هشام : **السيرة النبوية (م٢)** : م . س : ص ١٦٧ . قضى عمر بن الخطاب على خلاف بين المسلمين، وذلك أنه حَسَبَ السنة التي هاجر فيها الرسول كلها سنة أولى (أي عشرة أشهر تمتد من ربيع الأول حتى ذي الحجة) . وحسب أن مطلع المحرم من العام الثاني هو مطلع عام ثان، مفترضاً أن الهجرة كانت قد حدثت في مطلع العام السابق. وساد هذا الاتجاه بعد ذلك، وأصبحنا نحتفل بالهجرة في مطلع المحرم بدلاً عن ربيع الأول. [راجع : أحمد شلبي: **موسوعة التاريخ الإسلامي (م١)**: م. س: ص ٢٨٢]. ـ يقول السيوطي إن هذا التاريخ قد تمّ بمشورة من علي بن أبي طالب. [راجع: السيوطي: **تاريخ الخلفاء**: دار صادر: بيروت : ١٩٩٧ : ط١: ص ١٦٠ .]

كان قرار الرسول بالغزو: أنه لما عنت قريش، أذن ا لله لرسـوله في القتـال، فكـانت أول آية نزلت بالإذن له بالحرب، بعد مرور سنة على مقدمه إلى المدينة: ﴿أذن للذين يُقتَلون بـأنهم ظُلِمُـوا وإن ا لله علـى نصرهـم لقدير* ألذيـن أُخرجـوا مـن ديـارهم بغـير حـق إلا أن يقولـوا ربنا...﴾ (الحج ٢٢: ٤٠)؛ أي أنه أَحلَّ لهم القتال لأنهم ظُلموا[(١)] .

غزوات وسرايا الرسول في خلال السنة الثانية للهجرة *:

ـ **غزوة ودَّان** : كانت أول غزواته. وادعته فيها قبائل بني صخـر. ثـم رجـع إلى المدينـة، فأقام فيها بقية صفر و صدراً من ربيع الأول [(٢)] .

ـ **سرية عبيدة بن الحارث**: سار إلى ماء الحجاز، فلقي جمعاً عظيمـاً مـن قريـش، لكنـه لم يحصل [(٣)] بينهم أي قتال.

ـ **سرية حمزة بن عبد المطلب** : سار إلى سيف البحـر، فلقـي أبـا جهـل، و لم يكـن بينهـم قتال [(٤)] .

ـ **غـزوة بـواط**: لم يلق فيها حربا ورجع إلى المدينـة؛ فلبـث فيهـا بقيـة شـهر ربيـع الآخـر وبعض جمادي الأول [(٥)] .

ـ **غـزوة العشير**: نزل فيها جمادي الأول وليال من جمادي الآخرة. وادع فيهـا بـني مـدلج وحلفاءهم من بني حمزة. ثم رجع إلى المدينة، و لم يلق حرباً [(٦)] .

ـ **سرية سعد بن أبي وقاص**: بلغ فيها الخرَّارمن أرض الحجاز. و لم يلق حرباً [(٧)] .

ـ **غـزوة سفوان (غزوة بدر الأولى)**: لم يقم رسول ا لله في المدينـة حـين قـدم مـن غـزوة العشيرة إلا ليال قلائل لا تبلغ العشر، حتى أغار كرز بن جابر الفهري، وهو من قريش، على

---

(١) إبن هشـام : **السيـرة النبويـة (م٢)** : م . س : ص ص ٥٥ ـ ٥٦ .

* ـ الغزوة هي التي يشارك فيها الرسول؛ أما السرية فهي بعثة له دون أن يشارك فيها .

(٢) إبـن هشـام: **مختصر السيرة النبوية**: دار النفائس: بيروت: ١٩٧٩: ط٢: ص ١١٢.

(٣) م . ن : ص ١١٢ .

(٤) م . ن : ص ١١٢ .

(٥) م . ن : ص ١١٣ .

(٦) م . ن : ص ١١٣ .

(٧) م . ن : ص ١١٣ .

إبل و مواشي المدينة؛ فخرج رسول ا لله في طلبه، فلم يدركه. فرجع إلى المدينة فأقام فيها بقية جمادي الآخرة ورجباً وشعبان[١].

- **سرية عبدا لله بن جحش**: وفيها اعترض المسلمون سبيل تجارة لقريش، وقتلوا أحدهم وأسروا إثنين، وكان ذلك خلافاً لأمر الرسول، ونقضاً لمعاهدة تحريم القتال في الأشهر الحرم (رجب - ذوالقعدة - ذوالحجة — ومحرّم) بين قبائل الجزيرة العربية؛ فنزلت في أعقاب هذه الحادثة، وبعد الخلاف الذي حصل حولها بين قريش والمسلمين من جهة، وبين المسلمين أنفسهم من جهة أخرى، آية: ﴿ يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ... ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر... ﴾ (البقرة ٢: ٢١٧). وكانت هذه أول معركة حصلت بين المسلمين وقريش[٢].

- **غزوة بدر الكبرى**: سمع رسول ا لله بأبي سفيان مقبلاً من الشام في عير لقريش عظيمة، فيها أموال لقريش، وتجارة من تجاراتهم. فندب المسلمين إليهم، وقال: هذه عير قريش فيها أموالهم، فاخرجوا إليها لعلّ ا لله ينفلكموها. ولما خرج المسلمون حصلت معركة بدر الكبرى بينهم وبين قريش؛ إنتصر المسلمون فيها يوم الجمعة صبيحة عشرة من رمضان. وبعد أن جمع المسلمون الغنائم، اختلفوا فيها (بين الذين كانوا يقاتلون وبين الذين كانوا يحرسون رسول ا لله). لكن الرسول قسّم النفل، الذي أفاء ا لله على المسلمين من المشركين على السواء. فكان جميع من شهد بدراً من المسلمين، من المهاجرين والأنصار، من شهدها منهم ومن ضرب له بسهمٍ وأجرةٍ ثلاثمائة رجلاً وأربعة عشر رجلاً[٣].

- **غزوة بني سليم**: بعد قدوم الرسول من بدر الكبرى، أقام بالمدينة سبع ليال ثم غزا بنفسه بني سليم. فأقام في الكدَر (ماء من مياه بني سليم) ثلاث ليال، ثمّ رجع إلى المدينة، و لم يلق حرباً. فأقام فيها بقية شوّال وذي القعدة[٤].

- **غزوة السويق**: إبتدأ الحرب فيها أبو سفيان ثأراً لبدر الكبرى، فحرق نخيلاً للأنصار، وقتل اثنين منهم. فخرج رسول ا لله في طلبه فلم يدركه. لكن الرسول وافق المسلمين على طلب منهم للقيام بغزوة أخرى[٥].

---

(١) م. ن: ص ص ١١٣ - ١١٤.
(٢) م. ن: ص ص ١١٤ - ١١٥.
(٣) م. ن: ص ص ١١٦ - ١٣١.
(٤) م. ن: ص ١٣١.

غـزوات الرسول في خلال السنة الثالثة للهجـرة

ـ **غـزوة ذي أمَـر**: بعد غزوة السويق، أقام الرسول في المدينـة بقيـة ذي الحجة، ثـم غـزا نجداً. فأقام فيها صفراً كلـه، و لم يلـق حربـاً. فرجـع إلى المدينـة، وأقـام فيهـا شـهر ربيـع الأول كله[1] .

ـ **غزوة الفرع ـ بحران**: أقام فيها ربيع الآخروجمادي الأول، و لم يلق حرباً.

ـ **سـرية زيد بن حارثة إلى القَرَدة** : خاف قريش طريقهم، التي يسلكون إلى الشام، بعـد أن كان من وقعة بدر ما كان، فسلكوا طريق العراق؛ فخرج منهم تجّار فيهم أبو سفيان ومعـه فضّة كثيرة؛ فبعث رسول ا لله زيد بن حارثة، فأصاب تلك العير وما فيها[2] .

ـ **غـزوة أحـد**: ردّاً على غزوة بدر، اجتمعت قريـش مـع مـن أطاعهـا مـن قبـائل كنانـة وأهل تهامة؛ وأعدّت جيشا لغزو المسلمين. فكانت معركة أحد التي سقط فيها سبعون شهيداً للمسلمين، و إثنان وعشـرون قتيـلاً للمشـركين. وكـان يـوم أحـد يـوم السـبت للنصـف مـن شوّال[3] .

ـ **غـزوة حمراء الأسـد**: فلما كان الغد من يوم الأحد لست عشرة ليلة مضت من شوّال (أي اليوم التالي لمعركـة أحـد)، أذّن رسـول ا لله في النـاس بطلـب العـدو. وكـان يقصـد مـن خروجه إرهاب العدو، وليبلّغهم أنه خرج في طلبهم ليظنّوا به قوّة، وإن الذي أصاب المسـلمين لم يوهنهم عن عدوهم. ولما بلغ أبا سفيان ذلك، وهو قد نوى مـع قريـش العـودة لاستئصال شأفة المسلمين بعد أن أنهكوا في وقعة أحد. يقول ابـن هشـام: إن هـذه الأخبـار قـد ثنـت أبـا سفيان عن القيام بما نوى[4] .

ـ **يـوم الرجيـع**: قدم على رسول ا لله، بعد أُحُد، رهط من قبائل الهـون، وطلبـوا منـه أن يبعث معهم نفراً من أصحابه لتثقيفهم في الدين، وتعليمهم شرائع الإسلام. بعث الرسول معهـم ثلاثة من أصحابه، لكن الرهـط غـدر بالثلاثة وقتلهم[5].

---

(٥) م . ن : ص ١٣٢ .
(١) م . ن : ص ١٣٢ .
(٢) م . ن : ص ١٣٤ .
(٣) م . ن : ص ص ١٣٦ ـ ١٤٩ .
(٤) م ، ن : ص ص ١٤٩ ـ ١٥٢ .
(٥) م . ن : ص ص ١٤٢—١٥٤ .

ـ **حديث بئر معونة:** بعث رسول ا لله أربعين رجلاً من أصحابه من خيار المسلمين إلى أهل نجد يدعوهم للإسلام. فلما نزلوا في بئر معونة، وهي بين أرض بني عامر وحرّة بني سليم، خرج جماعة من بني سليم فقاتلوهم حتى قتلوا عن آخرهم [١].

ـ **غزوة بني النضير:** طلب رسول ا لله من بني النضير إعانته في دفع دِيَّة قتيلين من بني عامر، كان قد قتلهما أحد أصحاب الرسول؛ وسبب دفع الديّة هو أن رسول ا لله كان قد عقد للرجلين القتيلين جواراً، أما القاتل فكان يجهل ذلك.

أرادت اليهود الغدر برسول ا لله وقتله. لكنه، بعد أن كشف نواياهم، أمر الرسول بالتهيؤ لحربهم والسير إليهم. ولأنهم لم يستطيعوا الصمود في وجه المسلمين، طلبوا من الرسول أن يجليهم، ويكفَّ عن دمائهم، على أن لهم ما حملت إبلهم من أموالهم إلا السلاح، ففعل الرسول ذلك. فخلَّ بنو النضير الأموال (النخيل) لرسول ا لله، فقسّمها على المهاجرين الأولين دون الأنصار [٢].

غزوات الرسول في خلال السنة الرابعة الهجرية :

ـ **غزوة ذات الرقاع:** بعد غزوة بني النضير، أقام الرسول في المدينة شهر ربيع الآخر وبعض جمادي من السنة الرابعة. ثم غزا نجداً حتى نزل نخلاً (موضع في نجد من أرض غطفان)، وهي غزوة ذات الرقاع. فلقي فيها جمعاً عظيماً من غطفان، فتقارب الناس، و لم يكن بينهم حرب [٣].

ـ **غزوة بدر الآخرة** (شعبان): لم يحصل قتال [٤].

غزوات الرسول في خلال السنة الخامسة الهجرية :

ـ **غزوة دومة الجندل** (ربيع الأول) : لم يحصل قتال [٥].

ـ **غزوة الخندق** (شوّال) ألّب نفر من اليهود (بنو النضير وبنو وائل) الأحزاب على الرسول ، ثم مع قريش ثم غطفان. فلما سمع الرسول بذلك، وما أجمعوا عليه، ضرب خندقا

---

(١) م . ن : ص ١٥٧ .
(٢) م . ن : ص ١٦٠ .
(٣) م . ن : ص ١٦١ .
(٤) م . ن : ص ١٦٤ .
(٥) م . ن : ص ١٦٥ .

حول المدينة. ولأن موازين القوى قد مالت لصالح المشركين، واشتدّ البلاء على الناس في المدينة، تصالح الرسول مع غطفان، فأعطاها ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا عنه وعن أصحابه. لم يرض بعض أصحاب الرسول بذلك، لهذا فسخ عقد المصالحة. ثم حصلت فتنة بين أطراف حلف المشركين، حيث شكّك بعضهم بنوايا بعض؛ فانسحب أبو سفيان من المعركة، ولحقت به غطفان. ولما أصبح رسول الله، إنصرف عن الخندق مع المسلمين إلى المدينة، ووضعوا السلاح (١).

ـ **غزوة بني قريظة**: فلما كانت الظهر، أي بعد غزوة الخندق مباشرة، أمر الرسول الناس: إن كل سامع مطيع لا يصلّينّ العصر إلا ببني قريظة؛ والسبب أنهم نقضوا العهد مع الرسول بتحالفهم مع الأحزاب في غزوة الخندق. فعل المسلمون بما أمروا به، وحاصروا بني قريظة خمساً وعشرين ليلة، حتى أجهد الحصار العدو. لهذا السبب نزل بنو قريظة على حكم الرسول فيهم. أما الرسول فقد حكّم أمرهم لسعد بن معاذ، الذي بدوره حكم عليهم أن تُقتل رجالهم، وتُقَسّم الأموال، وتُسبى الذراري والنساء، ونفّذ الرسول الحكم بهم، فكان عدد الرجال بين ستماية وتسعماية رجلا. وقسّم أموالهم و نساءهم و أبناءهم على المسلمين. وبعث بسبي من سباياهم إلى نجد، فابتاع لهم بها خيلاًوسلاحاً (٢).

غزوات الرسول في خلال السنة السادسة الهجرية :

ـ **غزوة بني لحيان**: كانت ثأراً ليوم الرجيع، وذلك بسبب أن قبائل الهون قد قتلت ثلاثة من أصحاب الرسول، بعد أن غدرت بهم. لم يحصل قتال في هذه الغزوة (٣).

ـ **غزوة بني قَرَد**: أغار رجال من غطفان على إبل للرسول، وكان معها رجل وامرأة. فقتلوا الرجل، واحتملوا المرأة مع الإبل، لم يستطع المسلمون أن يستنقذوا سوى الإبل (٤).

ـ **غزوة بني المصطلق** (شعبان) سمع الرسول أن بني المصطلق يجمعون له؛ فخرج إليهم وهزمهم. فقتل منهم من قتل، ونَفّل (غَنِمَ) أبناءهم ونساءهم وأموالهم وأفاءها عليه. في أثناء هذه

---

(١) م . ن : ص ص ١٦٥ ـ ١٧٣ .
(٢) م . ن : ص ص ١٧٤ ـ ١٨١ .
(٣) م . ن : ص ص ١٨١ ـ ١٨٢ .
(٤) م . ن : ص ص ١٨٢ ـ ١٨٣ .

الغزوة، إقتتل مهاجر وأنصاري على الماء، فاستنجد كل منهما بأصحابه، وكادت تقع فتنة بين المهاجرين والأنصار. إستطاع الرسول أن يقضي عليها بحكمة وروّية[1].

- **قصة صلح الحديبية:** (في آخر سنة ست للهجرة) سعى رسول الله إلى مكة للحج؛ فظنّت قريش أنه جاء للقتال. وبعد أن اتضحت الأمور، دعت قريش الرسول لعقد معاهدة صلح على شرط أن يرجع عن الحج في ذلك العام، خوفاً من أن تتحدث العرب أنه دخل مكة عنوة. فصالحهم الرسول على ذلك. لكن عمربن الخطاب عارض هذا الصلح، وعندما وجد إصراراً من الرسول تراجع عن معارضته. وقد وافق عدد من المسلمين عمراً في معارضته[2].

غزوات الرسول في خلال السنة السابعة الهجرية :

- **غزوة خيبر** (المحرم): كان الرسول قد عقد مع يهود خيبر معاهدة تقضي بالحياد؛ لكنهم لم يلتزموا بها، خاصة، بعد أن عقدوا حلفاً مع قريش ضد الرسول. فتوجّه إليهم وأجلاهم عن المنطقة، عندما سنحت له الفرصة، تخلصاً من شرّهم ومؤامراتهم. أصاب منهم سبايا (منهن صفيّة التي تزوَّجها). وحاز منهم ما حاز من أموال. وقد صالحهم في آخر حصن لهم على أن يحقن دماءهم، ويحوز على أموالهم كلها[3].

غزوات الرسول في خلال السنة الثامنة الهجرية:

- **غزوة مؤتة** (جمادى الأولى): أرسل رسول الله بعثة إلى الشام بثلاثة آلاف مقاتل. فنزلوا في معان من أرض الشام. فلما بلغ الخبر هرقل (ملك الروم) نزل بمائة ألف مقاتل. فكّر المسلمون بأمرهم، وقالوا: نكتب إلى رسول الله فنخبره بعدد عدّونا، فإما أن يمدنا بالرجال، وإما أن يأمرنا بأمره فنمضي له. لكن عبد الله بن رواحة شجّعهم على القتال قائلاً: فانطلقوا فإنما هي إحدى الحسنيين، إما ظهور وإما شهادة. فوافقه الناس. ولما التقى الطرفان، قُتِلَ قادة المسلمين؛ فاستلم الراية خالد بن الوليد فعاد بهم إلى المدينة. إتّهمهم الناس "بالفرَّار"، لكن رسول الله قال عنهم إنهم "الكُرَّار"[4].

- **فتح مكة** (رمضان): حصل قتل وثأر بين بكر وخزاعة. كان بنو بكر قد دخلوا في عقد قريش وعهدهم بعد صلح الحديبية؛ ودخلت خزاعة في عقد الرسول وعهده. ساعدت

---

(١) م . ن : ص ص ١٨٤ - ١٨٨ .
(٢) م . ن : ص ٢٠٥ .
(٣) م . ن : ص ٢١١ .
(٤) م . ن : ص ص ٢١٣ - ٢١٩ .

قريش بني بكر، فنقضوا بذلك ما كان بينهم وبين الرسول من العهد والميثاق؛ فاستنصرت خزاعة الرسول.

بعثت قريش أبا سفيان إلى الرسول ليشدّ العقد ويزيد المدة (ليؤكد المعاهدة) . لكن الرسول لم يقابل أبا سفيان، فعاد إلى قريش. أمر الرسول الناس بأن يجهّزوا أنفسهم لمهاجمة مكة بعشرة آلاف مقاتل من المسلمين.

خرج العباس بن عبد المطلب، بتكليف من قريش، طالباً لقاء الرسول ليستأمنه على قريش وبتدخّل من العباس أسلم أبو سفيان أمام الرسول. وبناء على طلب العباس، وفي سبيل تكريم أبي سفيان، جعل له الرسول شيئاً يفخر به عندما يدخل المسلمون مكة قائلا: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ...".

جاء أبو سفيان إلى قومه ليمنعهم عن قتال المسلمين. فدخل الرسول مكة من دون قتال؛ و لم يتعرّض لأحد من أهل مكة قائلاً: "إذهبوا فأنتم الطلقاء". لكنه في المقابل أمر بقتل عدد منهم كانوا يتعرّضون له بالأذى، أو أنهم ارتدوا عن الإسلام. وقد حطّم الأصنام كلّها [(١)] .

كان عدد الذين أمر الرسول بقتلهم سبعة، فقتل ثلاثة منهم، أما الأربعة الآخرون فقد عفا الرسول عنهم بعد شفاعة بعض أصحابه لهم [(٢)] .

ـ **غزوة حنين** (بعد الفتح): أعدّت قبائل هوازن وثقيف ونصر وجشم، وعدد آخر، لقتال الرسول. فخرج إليهم بألفين من أهل مكة، وعشرة آلاف من أصحابه. أعدَّ المشركون كميناً للمسلمين في أحد أودية تهامة؛ فانهزم المسلمون بفعل المباغتة. لكن الرسول ثبت، وجمع رجاله فقلب الموازين، وهزم المشركين، ففرّوا باتجاه الطائف [(٣)] .

تحصّن المشركون في الطائف، فحاصرهم المسلمون بضعاً وعشرين ليلة؛ وقاتلوهم قتالاً شديداً، لكن الرسول رحل عنها من دون أن يفتحها [(٤)] .

بعد عودته من الطائف، قام الرسول بتوزيع غنائم حنين، ومعه من هوازن سبي كثير: ستة آلاف من الذراري والنساء؛ ومن الإبل والشاء ما لا يدرى عدّته. طلب منه وفد من هوازن، كان قد أسلم، أن يردَّ عليهم الأهل من دون الأموال، ففعل الرسول وكذلك بعض المسلمين، فردّوا عليهم الأهل من دون الأموال. أما الذين امتنعوا عن التنازل عن حقّهم، فقال لهم

---

(١) م . ن : ص ص ٢١٩ ـ ٢٣٧ .

(٢) شلبي ، أحمد : **موسوعة التاريخ الإسلامي (ج١)** : م . س : ص ٥٣٣ .

(٣) إبن هشام : **مختصر السيرة النبوية** : م . س : ص ص ٢٣٨ ـ ٢٤٧ .

(٤) م . ن : ص ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠ .

الرسول: "أما من تمسّك منكم بحقّه من هذا السبي فله بكل إنسان ست فرائض (إبل) من أول سبي أصيبه"، فاستجاب الممتنعون لما قال الرسول فردوا إلى الناس أبناءهم ونساءهم.

أعطى الرسول، من الإبل والغنم، المؤتلفة قلوبهم نصيباً أكبر من الآخرين؛ لكنه لم يعط الأنصار منها شيء فغضبوا، فأقنعهم الرسول لما قال لهم: "ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالكم؟"[1].

غـزوات الرسول في خلال السـنة التاسعة الهجـرية :

- **غزوة تبـوك** (رجب): أخبر الرسول المسلمين أنه يريد الروم، وسار بهم. ولما انتهى إلى تبوك أتاه صاحب (أيلة)، فصالحه وأعطاه الجزية؛ كذلك فعل أهل (جرباء وأذرح). وقد أتت سريّة، بقيادة خالد بن الوليد، بملك دومة - وهو نصراني - أسيراً إلى الرسول، فحقن دمه وصالحه على الجزية. فأقام الرسول بضع عشرة ليلة في تبوك، ثم رجع إلى المدينة[2].

- **سـنة الوفـود**: لما افتتح رسول الله مكة، وفرغ من تبوك، وأسلمت ثقيف وبايعت؛ ضُربت إليه وفود العرب من كل وجه. إذ أنه لما افتتحت مكة، ودانت قريش للإسلام، عرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب الرسول ولا عداوته. فدخلوا في دين الله أفواجاً، يضربون إليه من كل وجه[3].

- **حجّـة الـوداع** : وفي حجة الوداع قال: "إني قد بلّغت وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلّوا أبداً، أمراً بيّناً، كتاب الله وسنّة نبيّه ... تعلمنَّ أن كل مسلم أخ للمسلم، وإن المسلمين أخوة..."[4].

****

(١) م. ن: ص ص ٢٥١ - ٢٥٦ .

(٢) م. ن: ص ص ٢٦٢ - ٢٧١.

(٣) م. ن: ص ص ٢٧١ - ٢٩٦.

(٤) م. ن: ص ٢٩٧. - لقد ورد نص آخر عند ابن عبد ربه: "وأهل بيتي" بدلا من " سنّة نبيه" التي وردت عند ابن هشام. راجع: ابن عبد ربه: **العقد الفريد** (ج٣): دار ومكتبة الهلال: بيروت: ١٩٩٠ : ط٢: ص ٢٣٨

III - القتال متغيّر مرحلي في الدعوة إلى الإسلام

إن إشكالية الاشتباك بين أسلوب الحوار وأسلوب القوّة في الدعوة إلى الإسلام، هي إشكالية تاريخية، قديمة ومتجددة؛ وهي تطرح نفسها بحدّة على صعيد الجماعات و الأفراد في الدعوة إلى الإسلام .

وحيث أننا عرضنا، فيما سبق من بحثنا هذا، لمسألة أسلوب الحوار؛ نرى أنه من الضروري أن نعرض لطرف الإشكالية الآخر، وهو أسلوب القوّة.

حيث أن علماء المسلمين والباحثين الآخرين قد حددوا مرحلتين مرَّت فيهما الدعوة للإسلام: مرحلة الحوار المكيَّة، ومرحلة القتال المدينية؛ سوف نرصد، بدورنا، خطى من سبقنا؛ لكن ليس على قاعدة أن آيات الإذن بالقتال قد نسخت آيات الحوار، بل سنرصد هذه المسألة في سياقها التاريخي، وليس في سياقها العقيدي/ الفقهي:

- كانت أول آية بالإذن بالقتال قد نزلت في السنة الأولى للهجرة، وهي: ﴿أذن للذين يقتلون بأنهم ظُلِموا وإن الله على نصرهم لقدير * الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا...﴾(الحج ٢٢: ٣٩و٤٠. وهي مدنية). أي إنه أُحلَّ لهم القتال لأنهم ظُلِموا.

ونزلت، بالإذن بالقتال، آيات أُخَر في حالات حددها النص القرآني كما يأتي:

- للدفاع عن الإسلام وقتال الظالمين: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ (البقرة ٢: ١٩٩. وهي مدنية).

- أو قتال أهل البغي: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ (الحجرات ٤٩: ١٠ وهي مدنية).

- أو للدفاع عن النفس: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ (البقرة ٢ : ١٩٠. وهي مدنية).

ـ أو قتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون با لله ولا باليوم الآخر ولا يُحرِّمون ما حَرَّم ا لله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية وهم صاغرون﴾ (التوبة ٩: ٢٩. وهي مدنية). وقد أنزلت في السنة الثامنة الهجرية، في الوقت الذي كان يَعِدُّ فيه الرسول لغزوة ضد الروم [١].

ـ جاء في حديث للرسول: " أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا ا لله وأن محمداً رسول ا لله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على ا لله تعالى" (رواه مسلم والبخاري) [٢].

ومعنى قوله: "وحسابهم على ا لله" أي فيما يسترونه و يخفونه دون ما يُخِلُّون به في الظاهر من الأحكام الواجبة.

ذكر ذلك الخطابي قال: وفيه من أظهر الإسلام وأسرَّ الكفر يُقبَل إسلامه في الظاهر، وهذا قول أكثر أهل العلم [٣].

لكن هذا النوع من الجهاد والقتال ـ يقول محمد باقر الناصري (النصف الثاني من القرن ٢٠م) : "لا يجوز إلا بإذن المعصوم أو نائبه تحرّزاً من الفوضى" [٤]. وقد جاء عند محمد جواد مغنية، كما مرّ معنا في بداية البحث، ما يتوافق مع ما يقوله الناصري .

أما محمد حسين فضل ا لله فيعتقد أن القرآن قد عبَّر عن أمرين لا ثالث لهما: إما القتال، وإما الإسلام، وذلك لقوله تعالى: ﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون... ﴾(الفتح ٤٨: ١٦) [٥]. وهو يستدلّ على ذلك ، أيضاً، من"حديث الإمام جعفر الصادق (ع) : إن ا لله عزّ وجلّ بعث رسوله بالإسلام إلى الناس عشر سنين فأبوا أن يقبلوا حتى أمره بالقتال، فالخير في السيف و تحت السيف. . " [٦].

إن الأمر، أو الإذن بالقتال، جاء مشروطاً، كما هو واضح من الآيات التي اتخذناها شواهد. ومن هذه الشروط ما يلي : الظلم الذي يلحق بالمسلمين، أو الدفاع عن الإسلام، أو قتال أهل البغي، أو للدفاع عن النفس، أو دفع الجزية .

---

(١) إبن هشام : **السيرة النبوية (ج٤)** : م . س : ص ص ٢١٣ ـ ٢١٩.
(٢) النووي: **شرح الأربعين حديثا النووية**: دارالكتب العلمية: بيروت: ١٩٨٣: د . ط: ص ٣٤ .
(٣) م . ن : ص ٣٦ .
(٤) الناصري، محمد باقر: **مختصر مجمع البيان في تفسير القرآن (م١)** : بيروت: ١٩٨٠: ط١: ص٢٩٧.
(٥) فضل ا لله ، محمد حسين : **الإسلام ومنطق القوة** : م . س : ص ١٩٩ .
(٦) م . ن : ص ٢٠٠ .

وهكذا نجد أنه بين الحوار والقوة في الإسلام مسافة العام والخاص. فالآيات التي تدعو للحوار، كأسلوب للدعوة للإسلام، ليست مشروطة، وإنما هي مطلقة عامة، مثلها مثل القيم الأخلاقية المطلقة: كالعدل والمساواة والكرم والشجاعة والحوار بالتي هي أحسن، والامتناع عن الإكراه، أو منع استخدامه.

فلا يجوز اشتراط العدل، كقيمة عليا، بأية شروط، كأن تقول: على الإنسان أن يكون عادلاً إلا إذا ...أو أن تقول : إنني سوف أُكرِهُكَ على قبول رأيي إذا لم تقتنع بالبراهين التي سأقدمها لك ... الخ .

فأما القتال والقوة، فمن الموضوعية أن يكون استخدام أحدهما أو كليهما مشروطاً: كأن يكون هذا الاستخدام ضد من يعمل على منع تطبيق القيم الأخلاقية والاجتماعية المطلقة؛ أو لمنع الإكراه وليس لفرضه ، حيث أن منع الإكراه هو من القيم المطلقة التي لها علاقة بمفهوم الحرية [كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟].

ومن هنا، ولأنه حسب قناعتنا، يُعَدُّ الإكراه منافياً لحرية الإنسان؛ والحرية حقيقة مطلقة؛ وتأتي حرية الاعتقاد والرأي، المشروطتان بعدم تشكيل خطر مادي أو معنوي على حرية الآخرين، وهي جزء أساسي من حرية الإنسان. ولأن القوة والقتال هما أسلوبان لحماية المثل العليا، فأحرى بهما أن يتوجّها إلى حماية حرية المعتقد، كمثل أعلى؛ وليس استخدامهما لإكراه الآخرين على أن يعتنقوا ما ليس لديهم قناعة به. ولهذا قال الله تعالى: إنما عليك البلاغ وعلينا الحساب .

إن بين الدعوة إلى منع الإكراه والدعوة إلى القتال والقوة، كأسلوب للدعوة إلى الإسلام، مسافة تناقض، حاول معظم العلماء المسلمين، إن لم يكن كلّهم، أن يعالجوها بمنطق التوفيق والتبرير لترجيح استخدام القوة والإكراه أكثر منها إلى جانب استخدام الحوار. بل إن الحوار — كما يراه كثيرون من هؤلاء العلماء - قائم على أساس أن المسألة التي هي موضوع للحوار هي مسألة مُسَلَّم بها، فلا يمكن النقاش فيها. فهم يعنون بالحوار — إذا آمنوا به — أنه فسحة من الزمن تُعطى للطرف الآخر، ليس لكي يقدم براهينه، وإنما أعطيت له لكي يتراجع، في أثنائها، عن، قناعاته السابقة - حتى ولو كان مكرهاً - لصالح الاقتناع بالأسباب التي أقتنع بها المحاور الآخر، والتسليم بها وليس غير ذلك على الإطلاق.

لذلك، وكما نحسب، أن ما يسمونه حواراً، ليس بالحوار المتعارف عليه، أي أن تقول رأيك وأقول رأيي، فإذا لم يستطع أحدنا أن يقنع الآخر، يذهب كل منا إلى سبيله، بل إنه على أحد طرفي الحوار - سواء كان مسلماً أم غير مسلم — أن يصل في نهاية الحوار، مُكرَهاً، إلى مرحلة الإقتناع ببراهين/مسلمات الطرف المسلم، أو الذي يدّعي الإسلام. فالحوار، في هذا

المعنى، أن يُعطَى المحاور فسحة من الوقت لكي يراجع في خلالها حساباته من أجل التراجع عن قناعاته الشخصية، وليس هناك أي سبيل آخر سوى القتال والقتل.

ففي الواقع، وحسب ما توصلنا إليه من خلال عرض الآيات المتعلقة بالحوار والقتال، وجدنا أن منع الإكراه في الدين هو أصل قيمي ثابت، ديني وأخلاقي واجتماعي؛ بينما وجدنا أن القتال واستخدام القوة لنشر الدعوة الإسلامية هو فرع مرحلي متغيّر؛ فلا يمكن ـ والحال كذلك ـ أن ينسخ الفرع المرحلي المتغيّرَ الأصلي القيمي الثابت.

وفي هذا المجال، لا يمكننا إلا أن نسجّل، من ناحية أخرى، أن منع الإكراه هو حكم عام واضح؛ وإن هذا المنع تمّ التأكيد عليه، ليس في مراحل الدعوة الأولى، أي مرحلة الحوار المكيَّة فحسب، وإنما تمّ التأكيد عليه في مرحلة المدينة أيضاً، أي مرحلة الإذن بالقتال.

إن هذه المسألة، إشكالية العلاقة بين استخدام القوة في الدعوة إلى الإسلام، وبين منع الإكراه في الدعوة إليه، تناولنا في نقاشنا لها المعنى العام الذي يطال المشركين والكافرين وأهل الكتاب والباغين والظالمين؛ لكن ليس هذا المعنى هو الوجه الوحيد للإشكالية، بل هناك وجه آخر، وهو الوجه الذي يحدد أسلوب مواجهة من أسلم ثم ارتدّ عن إسلامه، سواء على صعيد الفرد المسلم أو على صعيد الجماعة المسلمة.

****

IV ـ الردّة سيف مسلّط على رقاب المسلمين

يتوفر بين أيدي الباحث، حول مبدأ الردة في الإسلام، عدّة من الآيات القرآنية، وعدّة من أحاديث الرسول، وعدّة من التفسيرات والتأويلات، التي اختصّت بها كل فرقة من الفرق الإسلامية على اختلاف مذاهبها.

١ ـ الآيات التي تناولت الردّة :

ـ ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا وفي الآخرة، وأولئك أصحاب النار، هم فيها خالدون﴾(البقرة ٢: ٢١٧. وهي مدنية).

ـ ﴿إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروّا الله شيئاً، ولهم عذاب أليم﴾ (آل عمران ٣: ١٧٧. وهي مدنية).

ـ ﴿إن الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله، وشاقّوا الرسول من بعد ماتبيّن لهم الهدى، لن يضروّا الله شيئاً، وسيحبط أعمالهم﴾ (محمد ٤٧: ٣٢. وهي مدنية).

ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه، فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه، أذلّة على المؤمنين، أعزّة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله﴾(المائدة ٥: ٥٤. وهي مدنية).

ـ ﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم، وشهدوا أن الرسول حق، وجاءهم البيّنات، والله لا يهدي القوم الكافرين * أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين﴾ (آل عمران ٣ : ٨٦ ـ ٨٧. وهي مدنية).

ـ ﴿إن الذين ارتدّوا على أدبارهم من بعد ما تبيّن لهم الهدى، الشيطان سوّل لهم وأملى لهم * فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم﴾ (محمد٤٧ : ٢٥ ـ ٢٧. وهي مدنية).

- ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن الهدى، ويتبع غير سبيل المؤمنين، نولّه ما تولّى، ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾(النساء ٤: ١١٥. وهي مدنية).

- ﴿إن الذين كفروا بعد إيمانهم، ثمّ ازدادوا كفراً لن تُقبَل توبتهم، وأولئك هم الضالّون﴾ (آل عمران٩ : ٩٠. وهي مدنية).

- ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن ا لله ليغفرلهم ويهديهم سبيلا﴾ (النساء ٤ : ١٣٧. وهي مدنية).

حيث إن الآية ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر ... ﴾ (البقرة ٢: ٢١٧). كانت الآية الأولى التي أنزلت حول الردّة، والتي كان سبب نزولها واضحاً في الزمان والمكان والظرف المحيط بها، فإننا سنسرد القصة كاملة، ثم سنقف عند مختلف التأويلات والتفسيرات التي دارت من حولها، آخذين بعين الاهتمام شواهد من معظم الاتجاهات، التي حاولت تفسيرها، على صعيد الفرق والمذاهب والعصور. ومن حيث أن هذه التفسيرات لم تأخذ جانب الظرف الكامل لأسباب النزول، كان لا بدّ أمامنا من أن نتتبّع الرواية الكاملة من المصادر المتفق على صلاحيتها (١).

جاء في رواية ابن هشام ما يلي: في أوائل السنة الثانية للهجرة، بعث رسول ا لله ــ في أواخر شهر رجب (وهو من الأشهر الحرم) - عبد ا لله بن جحش في سرية، وبعث معه ثمانية رهط[رجال]من المهاجرين، وليس فيهم من الأنصار أحد؛ وكتب له كتاباً على أن لاينظرفيه حتى يسير يومين، فيمضي ساعتئذ إلى ما أمره به، على ألا يستكره من أصحابه أحداً.

فلما سار عبد ا لله مدة يومين فتح الكتاب، فإذا فيه: إذا نظرت في كتابي هذا فامضِ حتى تنزل نخلة - بين مكة والطائف - فترصد بها قريشاً، وتعلم لنا من أخبارهم. فلما نظر عبد ا لله بن جحش في الكتاب، قال: سمعاً وطاعة؛ ثم قال لأصحابه: قد أمرني رسول ا لله أن أمضي إلى نخلة، أرصد بها قريشاً، حتى آتيه منهم بخبر؛ وقد نهاني أن أستكره أحداً منكم. فمن كان يريد الشهادة ويرغب بها فلينطلق، ومن كره ذلك فليرجع؛ فأما أنا فماضٍ لأمر رسول ا لله، فمضى ومضى معه أصحابه، لم يتخلّف عنه منهم أحد.

---

(١) نحسب أن رواية ابن هشام هي من أكثر الروايات التي اتفق عليها العلماء المسلمون. لذا فإننا، بشكل أساسي، سنعتمد عليها في البحث. وهناك بعض الإضافات التفصيلية التي لا غنى عنها في التقييم، والتي لم يذكرها ابن هشام، سنقوم بنقلها بين[. .]، حيثما كان ذلك ضرورياً، عن كل من الخوارزمي وابن كثير والطبري .

سلك على طريق الحجاز، حتى إذا كان بمعدن (مكـان فـوق الفـرع) ، يقـال لـه بحـران، أضلّ سعد بن أبي وقّاص، وعتبة بن غزوان، بعيراً لهما، كانـا يتعقّبانـه. فتخلّفـا عنـه في طلبـه. ومضى عبد ا لله بن جحش و بقية أصحابه حتى نزل بنخلة ، فمرّت بـه عـير لقريـش تحمـل زبيباً، وأدماً (جلداً) ، وتجارة من تجارة قريش فيها عمرو بن الحضرمي .

فلما رآهم القوم هابوهم وقد نزلوا قريباً منهم؛ فأشرف لهم عكاشة بن محصن (من أصحاب عبد ا لله بن جحش)، وكان قـد حلـق رأسـه. فلمـا رأوه أمنـوا، وقـالوا عمّـار (حجّـاج) لابأس عليكم منهم. وتشاور القوم (عبد ا لله بن جحش وأصحابه) فيهم، وذلك في آخر يوم من رجب [وخافوا إن لم يتداركوا هذه الغنيمة، وينتهـزوا هـذه الفرصـة، دخـل أولئـك في الحـرم، فيتعـذّر عليهم ذلك، فأقدموا عليهم عالمين بذلك [1]]. فقالوا: وا لله لئن تركتم القوم هذه الليلة ليدخلنّ الحرم، فليمتنعنّ منكم به ، ولئن قتلتموهم لتقتلنّهم في الشهر الحرام؛ فتردّد عبـد ا لله بـن جحـش وأصحابه، وهابوا الاقدام عليهم، ثم شجعوا أنفسهم، وأجمعوا على قتـل مـن قـدروا عليـه منهـم، وأخذ ما معهم. فرمى واقد بن عبـد ا لله التميمـي عمـرو بـن الحضرمـي بسـهم فقتلـه، واستأسـر عثمان بن عبد ا لله، والحكم بن كيسان؛ وأفلت القوم نوفل بن عبـد ا لله فـأعجزهم. وأقبـل عبـد ا لله بن جحش وأصحابه بالعير والأسيرين، حتى قدموا على رسول ا لله المدينة.

وقد ذكر بعض آل عبد ا لله بـن جحـش: أن عبـد ا لله قـال لأصحابـه: إن لرسـول ا لله ممـا غنمنا الخمس، وذلك قبل أن يفرض ا لله تعالى الخمس و المغـانم [ولمـا نـزل الخمـس، في القـرآن، كما قسّمه عبد ا لله بن جحش [2]]؛ فعزل لرسول ا لله خمس العير، وقسّم سائرها بين أصحابه.

فلما قدموا على رسول ا لله المدينة؛ قال: ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام. فوقّف العير و الأسيرين. وأبى أن يأخذ من ذلك شيئاً؛ فلما قال رسول ا لله ذلك، سـقط في أيـدي عبـد ا لله بن جحش وأصحابه، وظنّوا أنهم قـد هلكـوا، وعنّفهـم إخوانهـم مـن المسـلمين فيمـا صنعـوا. [وقالوا لهم: صنعتم ما لم تؤمروا به، وقاتلتم في الشهر الحـرام و لم تؤمـروا بقتـال [3]]. وقـالت قريش قد استحلّ محمد وأصحابـه الشـهر الحـرام، وسـفكوا فيـه الـدم، وأخـذوا فيـه الأمـوال، وأسروا فيه الرجال؛ فقال من يردّ عليهم من المسلمين، ممن كان بمكة: إنما أصـابوا مـا أصـابوا بشعبان.

---

(١) إبن كثير: **البداية والنهاية (ج٣)** : مكتبة المعارف: بيروت: ١٩٩٥: د . ط: ص٢٥١.

(٢) م . ن : ص ٢٤٩ .

(٣) الطبـري: **تاريخ الطبري (م١)** : مؤسسة عزالدين: بيروت: ١٩٩٢: ط ٣: ص٥٢٣.

تفاءل اليهود بما حصل، وتوقّعوا حرباً طويلة بين المسلمين وقريش. فلما أكثر الناس في ذلك، [وقال أصحاب سرية عبد الله بن جحش: ما نبرح حتى تنزل توبتنا[1]] أنزل الله على رسوله: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصدّ عن سبيل الله وكفر به، والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله، والفتنة أكبر من القتل، ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردّوكم عن دينكم إن استطاعوا، ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار، هم فيها خالدون﴾ (البقرة ٢ : ٢١٧)[2]. فلما نزل القرآن بهذا الأمر وفرج الله عن المسلمين ما كانوا فيه من الشفق، قبض رسول الله العير والأسيرين[3].

فلما تجلّى عند عبد الله بن جحش وأصحابه ما كانوا فيه حين نزل القرآن، طمعوا في الأجر، فقالوا: يا رسول الله أنطمع أن تكون لنا غزوة نُعطى فيها أجر المجاهدين؟ فأنزل الله فيهم: ﴿إن الذين آمنوا، والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم﴾ فوضعهم الله من ذلك أعظم الرجاء.

وكان ابن الحضرمي أول قتيل قتل بين المسلمين والمشركين. وقال عبد الله بن هشام: هو أول قتيل قتله المسلمون، وهذه أول غنيمة غنمها المسلمون ...[4].

هنا انتهت الرواية التي وردت في السيرة التي كتبها ابن هشام، إضافة إلى بعض التفصيلات التي لم يذكرها في سيرته وإنما وردت في بعض كتب التاريخ الأخرى؛ وإننا نرى من المفيد أن ننقل عدداً من التفسيرات التي وردت في كتب بعض العلماء المسلمين:

جاء عند الطبري أن: " القول في تأويل قوله عزّ ذكره ﴿من يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر﴾ (يعني بقوله جلّ ثناؤه (من يرتدد منكم عن دينه) من يرجع عن دينه؛ وقوله ﴿فيمت وهو كافر﴾، يقول من يرجع عن دينه ـ دين الإسلام ـ ﴿فيمت وهو كافر﴾ فيمت قبل أن يتوب من كفره، فهم الذين حبطت أعمالهم ، يعني بقوله ﴿حبطت أعمالهم﴾ بطلت وذهبت، وبطولها ذهاب ثوابها وبطول الأجر عليها، والجزاء في الدنيا والآخرة. وقوله ﴿وأولئك أصحاب النار فيها خالدون﴾ يعني الذين ارتدّوا عن دينهم فماتوا على كفرهم هم

---

(١) الخوارزمي ، أبو القاسم : **الكشّاف** (ج١) : م . س : ص ٣٧٥ .
(٢) إبن هشام : **السيرة النبوية** (م٢) : م . س : ص ص ١٧٧ ـ ١٧٩ .
(٣) الطبري : **تاريخ الطبري** (م ١) : م . س : ص ٥٢٤ .
ـ راجع ، أيضا، ابن كثير : **البداية والنهاية** (ج٣) : م . س : ص ٢٥٠ .
(٤) م . ن : ص ٢٥٠ .

أهل النار المخلّدون فيها، وإنما جعلهم أهلها لأنهم لا يخرجون منها، فهم سكانها المقيمون فيها كما يقول هؤلاء أهل محلة كذا. . يعني سكانها المقيمون فيها، ويعني بقوله ﴿هم فيها خالدون﴾ هم فيها لابثون لبثاً من غير أمد ولا نهاية "[(١)].

وجاء عند النيسابوري: ومن ﴿يرتدد﴾ ومن يرجع ﴿منكم عن دينه فيمت وهو كافر﴾ باق على الردة ﴿فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾ ، أما في الدنيا فلما يفوته من فوائد الإسلام العاجلة، فيقتل عند الظفر به، ويقاتل إلى أن يظفر به، ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناءً حسناً، وتبين زوجته و يحرم الميراث. وأما في الآخرة فيكفي في تقريره قوله: ﴿وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [(٢)].

وجاء عند الخوارزمي: "بعث رسول ا لله (عبد ا لله بن جحش على سرية في جمادي الآخرة، قبل قتال بدر بشهرين، ليترصّد عيراً لقريش فيها عمرو بن عبد ا لله الحضرمي وثلاثة معه، فقتلوه وأسروا إثنين، واستاقوا العير وفيها من تجارة الطائف؛ وكان ذلك أول يوم من رجب وهم يظنّونه من جمادي الآخرة، فقالت قريش: قد استحلّ محمد الشهر الحرام ـ شهراً يأمن فيه الخائف، ويبذعر [ينصرف]فيه الناس إلى معاشهم ـ فوقف رسول ا لله (العير. وعظم ذلك على أصحاب السرية، وقالوا ما نبرح حتى تنزل توبتنا؛ وردّ رسول ا لله (العير والأسارى. وعن ابن عباس (ر): لما نزلت أخذ رسول ا لله (الغنيمة)؛ والمعنى: يسألك الكفّار أو المسلمون عن القتال في الشهر الحرام، و(قتال فيه) بدل الاشتمال من الشهر. [..] وقرأ عكرمة قتل فيه ـ قل قتل فيه كبير ـ أي إثم كبير. وعن عطاء أنه سئل عن القتال في الشهر الحرام ، فحلف با لله ما يحلّ بالناس أن يغزو في الحرم ولا في الشهر الحرام إلاّ أن يُقَاتَلوا فيه، وما نُسخت. وأكثر الأقاويل على أنها منسوخة بقوله: فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم. [لكن الذين قالوا أنها نُسخت استندوا إلى الآية المذكورة، وأرجو أن لا يكون قد غاب عن بالهم نصّها الكامل: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ...﴾ (التوبة ٩: ٥. وهي مدنية).

يتابع الخوارزمي: "ومن ﴿يرتدّد منكم﴾ ومن يرجع عن دينه إلى دينهم ويطاوعهم على ردّه إليه ﴿فيمت﴾ على الردة ﴿فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾ لما يفوتهم بإحداث الردة مما للمسلمين في الدنيا من ثمرات الإسلام وباستدامتها والموت عليها من ثواب

---

(١) الطبري : **جامع البيان في تفسير القرآن** (ج٢) : م . س : ص ٢٠٧ .

(٢) م . ن : ص ٢٠٧ [راجع هوامش المصدر المذكور] .

الآخرة. وبها احتجّ الشافعي على أن الردة لا تحبط الأعمال حتى يموت عليها، وعند أبي حنيفة أنها تحبطها وإن رجع مسلما "[1].

٢ ـ استنتاجات :

من خلال متابعة ظروف إنزال الآية : ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ... ومن يرتدد منكم عن دينه ... ﴾(ومن خلال متابعة ما ورد من تفسيرات لها، لا بدّ من تسجيل بعض الملاحظات/ الإشكاليات :

أ ـ أصبح من الواضح أنّ عبد الله بن جحش وأصحابه قتلوا الحضرمي القرشي طمعاً بالغنائم على الرغم من معرفتهم أن ما فعلوه كان في الشهر الحرام، ومن دون تكليف من الرسول، والدليل قوله لهم أنه لم يأمرهم بذلك، ثم غضبه عليهم، وامتناعه عن تسلّم العير والأسرى إلاّ بعد أن نزل إليه الإذن الآلهي بأن يفعل؛ فعملهم هذا، إذاً، يعدّ مخالفاً لما يقوله محمد الناصري: "إن الإسلام لا يجيز قتال أحد في الشهر الحرام، إلا من أصرّ على القتال وابتدأ به"[2].

في مواجهة المشكلة/ المحنة التي حصلت بين الرسول من جهة، وبين عبدا لله بن جحش وأصحابه ـ بشكل خاص ـ من جهة أخرى، كيف كان المخرج/ الحل ؟.

إن ا لله تعالى قد أنزل تلك الآية اتقاء لفتنة كان من الممكن أن تقع بين المسلمين أنفسهم، وهي كادت أن تقع، بدليل أن عبد ا لله بن جحش وأصحابه ـ حسب الخوارزمي ـ قالوا: "ما نبرح حتى تنزل توبتنا". فا لله تعالى أنزل آية: ﴿قل قتال فيه كبير﴾ (مُشرِّعاً للمسلمين بأن يقاتلوا المشركين في الأشهر الحرم لكي يمنع ما كان من الممكن أن يحصل من فرقة بين المؤيدين لعبد ا لله بن جحش وبين الذين انتقدوه)؛ وهو تعالى ـ كما نحسب ـ شرّع القتال في الأشهر الحرم، كتدبير مرحلي؛ وهدّد الذين كان من الممكن أن يرتدّوا عن الإسلام ـ في مرحلة من أدقّ المراحل حرجاً ـ بالخلود بالنار إذا ما فعلوا ما كانوا ينوون فعله.

ب ـ نقلاً عن الخوارزمي: "وعن عطاء أنه سئل عن القتال في الشهر الحرام، فحلف با لله ما يحلّ بالناس أن يغزوا في الحرم، ولا في الشهر الحرام إلاّ أن يقاتلوا فيه، وما نُسخت"[3].

---

(١) الخوارزمي ، أبو القاسم : **الكشاف** (ج١) : م . س : ص ٣٥٧ .

(٢) الناصري، محمد باقر: **مختصر مجمع البيان في تفسير القرآن** (م١) : م. س: ص ٢٩٦.

(٣) الخوارزمي ، أبو القاسم : **الكشاف** (ج ١) : م . س : ص ٣٥٧ .

يقول الناصري: "وإنما أباح ا لله تعالى للنبي (قتال أهل مكة عام الفتح، فقال: "إن ا لله أحلّها في هذه الساعة، ولا أحلّها لأحد من بعدي إلى يوم القيامة..."[1].

والحال هكذا، أنكر بعض العلماء المسلمين نسخ الأمر في الامتناع عن القتال في الأشهر الحرم ، فكيف حصل تسويغ القتال في هذه الأشهر لعبد ا لله بن جحش، إذاً؟

إن الاختلاف في التأويل و التفسير بين العلماء المسلمين، لآيات القرآن الكريم، مسألة تتكرر وتزداد كلما واجه الإسلام معضلات جديدة تتطلب اجتهادات جديدة .

ج ـ بعد أن حسب عبد ا لله بن جحش خمس الغنائم للرسول، وذلك قبل أن يفرض ا لله تعالى الخمس من المغانم له؛ قال ابن إسحق : "فلما انقضى أمر بدر [الكبرى، والتي جاءت زمنياً بعد حادثة سرية عبد ا لله بن جحش ،] أنزل ا لله عزّ وجلّ فيه من القرآن الأنفال بأسرها، فكان مما نزل منها في اختلافهم في النفل، حين اختلفوا فيه ﴿يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول، فاتقوا ا لله واصلحوا ذات بينكم و أطيعوا ا لله والرسول إن كنتم مؤمنين﴾ (الأنفال ٨: ١. وهي مدنية)[2]. ثمّ علّمهم مقاسم الفيء وحكمه فيه حين أحلّه لهم، فقال: ﴿واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم با لله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان وا لله على كل شيء قدير﴾ (الأنفال ٨: ٤١. وهي مدنية)[3].

وبالتدقيق في هذه المسألة نستدلّ على أن ا لله والرسول إنما يُشَرِّعان ما قد يراه المسلمون صالحاً لهم في شؤون الدنيا، وفي إدارة الشأن العام للناس.

يروي السيوطي (ت في العام ٩١١هـ*١٥٠٦م) : بما يعزّز هذا الاستنتاج ما يلي: ـ كان عمر بن الخطاب يرى الرأي فينزل به القرآن عن عمر قال: "وافقت ربّي في ثلاث؛ قلت يا رسول ا لله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلّى، فنزلت ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى﴾ (البقرة٢: ١٢٥.) وقلت: يا رسول ا لله، يدخل على نسائك البرّ والفاجر، فلو أمرتهّن يحتجبن، فنزلت آية الحجاب؛ واجتمعت نساء النبي في الغيرة، فقلت: ﴿عسى ربّه إن طلّقكن أن يبدّله أزواجا خيراً منكن﴾ (التحريم ٦٦: ٥). فنزلت كذلك.

---

(١) الناصري ، محمد باقر : **مختصر مجمع البيان** . . (م ١) : م . س: ص ١٤١.

(٢) إبن هشام : **السيرة النبوية** (م٢) : م . س : ص ٢٣٢ .

(٣) م . ن : ص ٢٣٧ .

قال عمر: نزلت هذه الآية: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾ (فلما نزلت قلت أنا: فتبارك ا لله أحسن الخالقين، فنزلت ﴿فتبارك ا لله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون ٢٣: ١٢ - ١٤).

و عندما عارض عمر صلاة النبي على عبد ا لله بن أبيّ قائلاً: أعلى عدو ا لله ابن أبيّ تصلّي؟ فنزلت الآية: ﴿ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً﴾ (التوبة ٩: ٨٤).

وهناك العديد من الأمثلة على هذا النحو [1].

د - جاءت العقوبات، التي أنزل بها نص في القرآن، على المرتدّين كما يلي:

*من ارتدّ عن دينه لن يضرّ ا لله شيئاً .

*وإنما سوف يأتي ا لله بقوم يحبّهم و يحبّونه .

* أما العقوبة الدنيوية فهي: إحباط أعمالهم في الدنيا .

* أما الذين يزدادون كفراً فلن تُقبل توبتهم، و لم يكن ا لله ليغفر لهم .

* وأما العقوبة في الآخرة فهي: إحباط أعمالهم في الآخرة - نُصلِهم جهنّم وساءت مصيرا - إذا تعرّفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم .

وعلى مثل ما ازدادت الخلافات بين العلماء المسلمين حول تأويل وتفسير آيات القرآن، فقد اختلفوا في تأويل الآيات التي أنزلت حول المرتدّين؛ وهذا مثال على ذلك: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي ا لله بقوم يحبّهم ويحبّونه، أذلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين يجاهدون في سبيل ا لله ولا يخافون لومة لائم، ذلك فضل ا لله يؤتيه من يشاء﴾ (المائدة ٥: ٥٤).

يقول الطبري في تفسيره لهذه الآية ما يلي: من يرجع منكم عن دينه الحق، الذي هو عليه اليوم، فيبدّله ويُغيِّرُه بدخوله في الكفر: إما في اليهودية أو النصرانيّة أو غير ذلك من صنوف الكفر، فلن يضرّ ا لله شيئاً؛ وسيأتي ا لله بقوم يحبهم ويحبونه. يقول: فسوف يجيء ا لله بدلاً منهم ﴿المؤمنين الذين لم يبدّلوا و لم يغيّروا و لم يرتدّوا﴾ بقوم خيرمن الذين ارتدّوا وبدّلوا دينهم، يحبهم ا لله ويحبون ا لله، وكان هذا الوعد من ا لله لمن سبق في علمه أنه سيرتدّ بعد وفاة نبيّه محمد .

---

(١) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ص ١٤٨ - ١٥٢ .

واختلف أهل التأويل ـ يتابع الطبري ـ في أعيان القوم الذين أتى الله بهم المؤمنين وأبدل المؤمنين مكان من ارتدّ منهم. *فقال بعضهم: هو أبو بكر الصدّيق وأصحابه الذين قاتلوا أهل الردّة.

*وقال آخرون: يعني بذلك قوماً من أهل اليمن، وقال بعضهم إنهم أهل اليمن جميعاً.

*وبعضهم قال: هم رهط أبي موسى الأشعري. يَستدِلّون على ذلك أنه عندما نزلت هذه الآية، أومأ رسول الله إلى أبي موسى بشيء كان معه. فقال: هم قوم هذا. وبعض الروايات تقول: إن رسول الله (قال: هم قومك يا أبا موسى. وعندما نزلت الآية قال عمر: أنا وقومي يا رسول الله. قال: لا بل هذا وقومه، يعني أبا موسى الأشعري) .

*وبعضهم قال: هم قوم سبأ.

* وقال آخرون: هم أنصار رسول الله)[1] .

* ينقل النيسابوري حول تفسير الآية ذاتها ما يلي: هم الفرس؛ لما رُوِيَ أنه (سُئِل عن هذه الآية فضرب يديه على عاتق سلمان وقال: هذا وذووه؛ ثم قال: لوكان الدين معلّقاً بالثُريّا لناله رجال من أبناء فارس.

*وقالت الشيعة: نزلت في علي (ر) لما رُوِيَ أنه (دفع الراية إلى علي يوم خيبر؛ وكان قد قال: لأدفعنّ الراية إلى رجل يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله)[2] .

ـ واختلفوا، أيضاً، حول الذين وصفهم القرآن بالمرتدّين؛ فيقول الطبري من خلال تفسيره لآية ﴿أكفرتم بعد إيمانكم﴾ (: إن أهل التفسير اختلفوا فيمن عنى به:

* فقال بعضهم: عنى به أهل قبلتنا من المسلمين.

* وبعضهم قال: هم الخوارج.

* وقال آخرون: عنى بذلك كل من كفر با لله بعد الإيمان الذي آمن حين أخذ الله من صلب آدم ذريته و أشهدهم على أنفسهم بما بيّن في كتابه .

* وقال آخرون: هم المنافقون الذين كانوا أعطوا كلمة الإيمان بألسنتهم، وأنكروها بقلوبهم وأعمالهم.

*وقيل: إنه عنى بذلك جميع الكفار، وإن الإيمان الذي يُوَبَّخون على ارتدادهم عنه هو الإيمان الذي أقرّوا به يوم قيل لهم: ألست بربّكم ؟قالوا: شهدنا [3] .

---

(١) الطبري : **جامع البيان** . . (ج ٦) : م . س : ص ص ١٨١ ـ ١٨٤ .

(٢) النيسابوري: " غرائب القرآن ": هامش: **جامع البيان ...** (ج ٦) : م . س: ص١٦٥.

(٣) الطبري : **جامع البيان** . . (ج٤) : م . س : ص ٢٧ .

٣ ـ الأحاديث النبوية التي تناولت الردّة :

حدّثنا يحيى عن مالك، عن زيد بن أسلم؛ أن رسول الله قال: "من غيّر دينه فاضربوا عنقه". يقول مالك بن أنس: ومعنى قول النبي: (فيما نرى والله أعلم، من غيّر دينه فاضربوا عنقه، أنه من خرج من الإسلام إلى غيره[١].

وعن ابن مسعود قال: "قال رسول الله (: لا يَحِلُّ دم امريءٍ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة ". رواه البخاري ومسلم[٢].

٤ ـ الردّة لغةً :

جاء في الصحاح: (رَدَدَ) : رَدَّه عن وجهه يَرُدُّه رَدّاً و مردّاً : حَرَفَه . ورَدَّ عليه الشيء إذا لم يقبله، كذلك إذا خَطَّأَه.

والارتداد: الرجوع، ومنه المُرتدّ.

والرِدّة (بالكسر) : مصدر قولك رَدَّه يَرُدُّه رَدّاً و رِدَّة .

والرِدَّة : الإسم من الإرتداد[٣].

٥ ـ الردّة فقهاً:

أ ـ من هو المرتدّ ؟

(يُعرِّف الرسول المرتدّ بأنه " التارك لدينه المفارق للجماعة "[٤].

(يقول النيسابوري: "واعلم أن الردة أغلظ أنواع الكفر حكماً، وإنها تارة تحصل بالقول الذي هو كفر كجحد مجمع عليه، وكسبّ نبي من الأنبياء. وأخرى بالفعل الذي يوجب استهزاءً صريحاً بالدين، كالسجود للشمس والصنم، وإلقاء المصحف في القاذورات، وكذا لو اعتقد وجوب ما ليس بواجب"[٥].

---

(١) بن أنس، مالك: **الموطأ**: دار إحياء العلوم : بيروت: ١٩٨٨ : ط ١: ص ٥٥٩.

(٢) النووي : **شرح الأربعين حديثا النووية** : م . س : ص ٤٨ .

(٣) الجوهري، إسماعيل: **الصحاح** (ج ٢) : دارالعلم للملايين: بيروت: ١٩٨٧: ط ٤: ص٤٧٣.

(٤) النووي : م . س : ص ٤٨ .

(٥) النيسابوري: " غرائب القرآن . . ": راجع هامش: **تفسير الطبري (م٢)** : م . س: ص ٣١٨.

(وجاء عند جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨هـ*٧٠٠ ـ ٧٦٦م) : إن المرتد هو: "من يرغب عن الإسلام، وكفر بما أُنزل على محمد (بعد إسلامه ... " [١].

(وقال الشيخ الأردبيلي (؟هـ*؟م) في شرح الإرشاد ـ باب الحدود: المقصد الثالث، في الارتداد: "يتحقق الارتداد من مسلم بالغ عاقل، إما بفعل دال عليه، مثل عبادة غير الله تعالى...وإما بقول دال على الخروج عن الإسلام، والإهانة بالشرع والشارع، والاستهزاء به؛ سواء كان عناداً أو سخرية أو اعتقاداً...أو ينكر ما عُلِمَ من الدين ضرورة، مثل إنكار وجوب الصلاة والصوم والزكاة...وإما بمجرد الهزل والمزاح..." [٢].

(أما المذهب الوهّابي فيتوسّع أكثر في دائرة التحريم والتكفير، فالمروق عن الإسلام ـ في المذهب الوهابي ـ يكون في الحالات التالية :

*في الغلوّ: ﴿يا أهل الكتاب لا تَغلُو في دينكم﴾ (النساء ٤: ١٧١). فكل من غلا في نبي أورجل صالح، وجعل فيه نوعاً من الآلهية، مثل أن يقول: يا سيدي فلان أنصرني...يُعَدُّ شرك وضلال [٣]. ولا يُعفى القائل من الطعن فيه حتى لو زعم أن ما يفعله هو"باب حاجته إلى الله و شفيعه عنده، وهكذا كان عبّاد الأصنام سواء"، وذلك استدلالاً من قوله تعالى: ﴿والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى﴾ (الزمر ٣٩: ٣) [٤].

*الحلف بغير الله، وقد نهى الرسول عنه: "ومن حلف بغير الله فقد أشرك"[٥].

*ومن ذبح لغير الله فهو كافر مرتد لا تُباح ذبيحته[٦].

*طلب الحوائج من الموتى والاستغاثة بهم والتوجّه إليهم، وهذا أصل شرك العالم، لأن الميّت قد انقطع عمله، وهو لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرّاً، وإن الله لا يشفع أحد عنده إلا بإذنه: ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾ (سبأ ٣٤: ٢٣)[٧]. ومن استغاث بالموتى

---

(١) مغنية، محمد جواد: **فقه الإمام جعفر الصادق** (ج٦) : دارالجواد: بيروت: ١٩٨٢: ط٤: ص ٣٠٨.
(٢) م . ن : ص ٣١٢ .
(٣) النجدي، عبد الرحمن: **الدرر السَنيّة** (ج ١) : دار العربية: بيروت: ١٩٨٢: ط ٢: ص ٢٥٩ .
(٤) م . ن : ص ٢٦٢ .
(٥) م . ن : ص ٢٦٠ .
(٦) م . ن : ص ٢٦١ .
(٧) م . ن : ص ٢٦٣ .

"فقد فعل الشرك الأكبر الذي بعث محمداً (بإنكاره وتكفير من لم يتب منه... وإن الإسلام لا يستقيم إلا بمعاداة أهل هذا الشرك، فإن لم يعدهم فهو منهم"[(١)] .

*"والأحجار التي تقصد للتعظيم وللتبرّك و التقبيل، لا يجوز إيتاء شيء منها على وجه الأرض مع القدرة على إزالته، وكثير منها بمنزلة اللات والعزّى ومناة الثالثة الأخرى، أو أعظم شركاً عندها و بها" [(٢)] .

*" فأيما طائفة امتنعت عن بعض الصلوات المفروضات، أو الصيام، أو الحج، أو عن التزام تحريم الدماء، أو الأموال، أو الخمر، أو الزنا، أو الميسر، ونكاح ذوات المحارم، أو عن التزام جهاد الكفّار، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب، وغير ذلك من التزام واجبات الدين ومحرماته التي لا عذر لأحد بجحودها أو تركها الذي يكفر الواحد بجحودها" [(٣)]

*إن النذر الذي يقع من أكثر الذين يأتون إلى قبور بعض الصلحاء متوسلين إليهم بتقديم بعض النذور إليهم، إذا فكّت حاجتهم، هو "كفر يكفر به المسلم"[(٤)].

(لكن عبدا لله الهرري (أحد فقهاء المسلمين المعاصرين) يقف متناقضاً مع ما تذهب إليه الوهابية، فهو يقول بأنه نقل الكثير عن حفّاظ المحدّثين من التوسل بالنبي بعد وفاته، والنذور على قبور الأولياء؛ وإنهم كانوا لا يعبأون بإنكار التوّسل إلى الأنبياء والأولياء. ويرد على قول أحمد بن تيمية وأتباعه ـ مثل محمد بن عبد الوهاب، مؤسس الوهابية ـ قائلا : بأنه يلزم أن يكون جمهور الأمة، الذين هم مئات الملايين، على ضلال؛ ويكون هو، والشرذمة التي اتبعته، على هدى. وقد ثبت أن جمهور الأمة لا يضلّون، دلّ على ذلك حديث أبي داوود في افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، حيث قال: "وواحدة في الجنّة وهي الجماعة" أي الجمهور [(٥)] . وينقل الهرري من بدع الوهابية ـ كما يحسب ـ التي سنّها محمد بن عبد الوهاب، أنه قال بتحريم الصلاة على النبي جهراً من المؤذّن عقب الآذان. وقد سيق إليه رجل مؤذّن أعمى، فقيل له: هذا صلّى على النبي جهراً عقب الآذان، فأمر بقتله فَقُتِل [(٦)].

---

(١) م . ن : ص ٢٦٤ .

(٢) م . ن : ص ٢٦٤ .

(٣) م . ن : ص ٢٦٥ .

(٤) م . ن : ص ٢٦٨ .

(٥) الهرري، عبدا لله : **المقالات السنّيّة في كشف ضلالات أحمد بن تيمية**: دار المشاريع: بيروت: ١٩٩٦: ط ٣: ص ١٦٩.

(٦) م . ن : ص ٢١٧ .

(جاء عند السيد سابق (فقيه معاصر): الردّة هي الرجوع في الطريق الذي جاء منه، وهي مثل الارتداد، إلا أنها تختصّ بالكفر. والمقصود هنا: رجوع المسلم، العاقل، البالغ، عن الإسلام إلى الكفر باختياره دون إكراه من أحد، سواء في الذكور أو الإناث"[١])

(يقول عبدا لله الهرري: "إن كل عقد أو فعل أو قول يدل على استخفاف با لله أو كتبه أو رسله أو ملائكته أو شعائره، أو معالم دينه أو أحكامه أو وعده ووعيده، كفر"[٢].

ب ـ على من يقع تطبيق حدّ الردّة :

(يشترط النيسابوري في صحّة الردة "التكليف، فلا تصحّ ردّة الصبي والمجنون. وهاهنا بحث أصولي، وهو أن جماعة من المتكلّمين ذهبوا إلى أن شرط صحة الإيمان والكفر هو الموافاة، فالإيمان لا يكون إيماناً إلا إذا مات المؤمن عليه ؛ والكفر لا يكون كفراً إلا إذا مات الكافر عليه" [٣].

(وقد "احتجّ الشافعي على أن الردة لا تحبط الأعمال حتى يموت عليها، وعند أبي حنيفة أنها تحبطها وإن رجع مسلما"[٤].

(أما الأردبيلي فيعتقد أنه: "لا عبرة بفعل الصبي وقوله ما لم يبلغ، ولا المجنون ما لم يفق، ولا المكره ما لم يرتفع الإكراه. وإنما يتحقق الارتداد من مسلم بالغ عاقل" [٥].

(أما محمد جواد مغنية فيرى، أيضاً، أنه: "لا يتحقق الارتداد بكلي قسميه [المرتد عن فطرة والمرتد الملّي] إلا مع العقل والبلوغ والاختيار. قال صاحب الجواهر: لا عبرة بارتداد الصبي، حتى لو كان مراهقاً...ولكنّه يؤدّب بما يرتدع به... وأيضاً لا عبرة بردّة المجنون حال جنونه...ولا بردّة المُكرَه الذي رُفِعَ التكليف عنه" [٦].

(وجاء عند السيد سابق أن الردّة هي: "رجوع المسلم العاقل ، البالغ، عن الإسلام إلى الكفر باختياره دون إكراه من أحد ــ سواء ذلك في الذكور والإناث ــ فلا عبرة بارتداد المجنون ولا الصبي، لأنهما غير مكلّفين"، وأنزل ا لله سبحانه في ذلك: ﴿من كفر با لله بعد

---

(١) السيد سابق: **فقه السنّة (م٢)** : دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٨٣: ط ٥: ص ٤٥٠.
(٢) الهرري، عبدا لله : **بغية الطالب** : دار المشاريع: بيروت : ١٩٩١ : ط ٢ : ص ٣٥ .
(٣) النيسابوري : "غرائب القرآن ": راجع الطبري، هامش: **تفسير الطبري (م٢)** : م. س: ص ٣١٨.
(٤) الخوارزمي ، أبو القاسم : **الكشّاف** (ج ١) : م . س : ص ٣٥٧ .
(٥) مغنية، محمد جواد: **فقه الإمام جعفر الصادق** (ج ٦) : م . س : ص ص ٣٠٩ ـ ٣١٠ .
(٦) م . ن : ص ٣١٢ .

إيمانه، إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً، فعليهم غضب من الله، ولهم عذاب عظيم﴾ (النحل ١٦: ١٠٦) "[١].

ولهذا، يتابع السيد سابق: " إن كل فرد يدين بالولاء للإسلام يعتبر عضواً في الجماعة المسلمة، ويصبح فرداً من أفراد الأمة الإسلامية تجري عليه أحكام الإسلام ، وتطبّق عليه تعاليمه. ولأن المسلمون يختلفون اختلافاً بيّناً في قواهم البدنيّة والنفسية والعقلية والروحية، فمنهم من يقترب من الإسلام، ومنهم من يبتعد عنه؛ إلا أن هذا الابتعاد لا يخرج المقصّر عن دائرته ما دام يدين بالولاء لهذا الدين؛ لهذا مهما تورّط المسلم في المآثم واقترف من جرائم، فهو مسلم لا يجوز اتهامه بالردّة"[٢] .

فالمسلم ـ يتابع السيد سابق ـ لا يُعَدُّ خارجاً عن الإسلام، ولا يُحكَمُ عليه بالردّة إلا إذا انشرح صدره بالكفر، واطمأن قلبه به، ودخل فيه بالفعل...وكان لا بدّ من صدور ما يدلّ على كفره دلالة قطعية لا تحتمل التأويل، حتى نُسِبَ إلى الإمام مالك أنه قال: "من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجهاً، و يحتمل الإيمان من وجه؛ حُمِلَ أمره على الإيمان"[٣] .

(أما الهرري، فيتعارض مع ما قاله السيد سابق، إذ يقول: "يجب على كل مسلم حفظ إسلامه، وصونه عما يفسده ويبطله و يقطعه وهو الردّة، والعياذ بالله تعالى. (قال النووي وغيره: الردّة أفحش أنواع الكفر) . وقد كثُرَ في هذا الزمان التساهل في الكلام حتى إنه يخرج من بعضهم ألفاظ تخرجهم عن الإسلام، ولا يرون ذلك ذنباً، فضلا عن كونه كفراً، وذلك مصداق قوله: ("إن العبد يتكلّم بالكلمة لا يرى بها بأساً يهوي بها في النار سبعين خريفاً"، أي مسافة سبعين عاماً في النزول...) والحديث رواه الترمذي وحسّنه، وفي معناه حديث رواه البخاري و مسلم. وهذا الحديث دليل على أنه لا يشترط في الوقوع في الكفر معرفة الحكم، ولا انشراح الصدر، ولا اعتقاد معنى اللفظ كما يقول كتاب (فقه السنّة) [والمقصود هنا السيد سابق]"[٤] .

ج - من هو المسلم المكلّف ؟

من هو المسلم وما هي شروط إسلامه، التي يصحّ معها تطبيق حدّ الردّة عليه ؟

---

(١) السيّد سابق : **فقه السنّة (م٢)** : م . س : ص ٤٥٠ .
(٢) م . ن : ص ص ٤٥٢ - ٤٥٣ .
(٣) م . ن : ص ص ٤٥٣ - ٤٥٤ .
(٤) الهرري ، عبد الله : **بغية الطالب** : م . س : ص ٣٥ .

بداية، نرى أن تحديد هوية المسلم مسألة ضرورية للدخول في البحث عن الإجابة عن التساؤلات/ الإشكاليات، التي نراها ماثلة في أثناء المقارنة بين الحكمين، الواردين في كل من القرآن والسنّة، على المرتدّ عن الإسلام .

لكي يصحّ أن يكون الإنسان مسلماً، هناك مبدآن:

- **الأول: أن ينطق بالشهادتين:** (لا إله إلا الله، محمد رسول الله) ؛ وهذا ما كان يطلبه الرسول وأصحابه، في أثناء غزواتهم أو سراياهم، من المشركين لكي يرتفع السيف عنهم. وكان يُعَدُّ شرطاً كافياً لاعتناق الإسلام. لكن الروايات والتأويلات كَثُرَت، وتشعَّبت الشروط الواجب توفُّرُها في من يَصِحُّ أن يكون مسلماً.

- فالقرآن الكريم يشترط عدم الشرك بالله، لا إله إلا الله، ليصحّ أن يكون المرء مسلما ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيما ﴾(النساء ٤: ٤٨).

- ويأتي في المعنى ذاته حديث رُويَ عن الرسول (يقول فيه: " كلكم يدخل الجنّة إلا من أبى وهو لم يقل لا إله إلا الله " [١]).

- وفي رواية أخرى، نُقِلَ عن الرسول (حديث يقول فيه: " من قال لا إله إلا الله. وكفر بما يُعبَد من دون الله، حُرِّمَ ماله ودمه، وحسابه على الله" [٢]).

- يروي ابن هشام أنه لما حضرت الوفاة أبا طالب، عم الرسول، جاء إليه أشراف قريش ليكلّموه، فقالوا: "قد علمت الذي بيننا وبين ابن أخيك ، فادعه...ليكفّ عنّا، ونكفّ عنه، وليدعنا وديننا وندعه ودينه ...". ولما عرض أبو طالب ما قالته قريش له، أجاب الرسول: ("نعم، كلمة واحدة تعطُونيها تملكون بها العرب، وتدين لكم بها العجم تقولون: لا إله إلا الله، وتخلعون ما تعبدون من دونه" [٣]).

- وجاء في سيرة ابن هشام، أيضاً، رواية عن خالد بن الوليد تدلّ على أن لفظ كلمة أسلمنا كافية لاعتناق الإسلام: لما بعث الرسول (خالداً بن الوليد إلى تهامة، ليدعو إلى الله

---

(١) رواه الطبري، والسيوطي نقلاً عن: جولد تسيهر، أجنتس: **مذاهب التفسير الإسلامي**: دار إقرأ: بيروت: ١٩٨٣ : ط ٢ : ص ١٨٠ .

(٢) نقلا عن: بن عبد الوهاب، سليمان: **تيسير العزيز الحميد**: المكتب الإسلامي: بيروت: ١٤٠٢ هـ*١٩٨٢م: ط ٥: ص ١٤٦.

(٣) ابن هشام : **السيرة النبوية (م٢)** : م. س : ص ١٨ .

عزّ وجلّ، وطيء بني جذيمة: "ولما أتاهم خالد، قالوا: صبأنا، صبأنا [أسلمنا]، أي يقولون أنهم دخلوا في دين محمد")[١].

- وفي حديث آخر للرسول (رواه مسلم والبخاري) يشترط فيه أن يشهد، من يريد الإسلام، بالشهادتين إضافة إلى أعمال أخرى: " أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله تعالى" [٢].

- أما المعتزلة فلا يَعدُّون الإيمان بالله والرسول شرطاً كافياً لاعتناق الإسلام، وإنما أن يكون هذا الإيمان مصحوباً بالعمل، فهم: " يجعلون الدخول في نطاق السعداء في الحياة الأخرى، ليس متوقفاً على الإيمان بالله فحسب، بل يطلبون زيادة على ذلك التسابق في العمل، بأداء أوامر الله والعمل بها، واجتناب حرماته على وجه صارم؛ أما الإيمان وحده، أي الاعتقاد النظري بمباديء الإسلام الأساسية، والتصديق بالله والرسول، فلا يمكن عَدُّه ضماناً لدخول المؤمنين الصادقين الجنة" [٣].

- يقول البغدادي (ت في العام٤٢٩ هـ=١٠٣٧ م): "إختلف المنتسبون إلى الإسلام في الذين يدخلون بالاسم العام في ملّة الإسلام. زعم أبو القاسم الكعبي في مقالاته أن قول القائل أمة الإسلام تقع على كل مقرّ بنبوّة محمد، وإن كل ما جاء به حق كائناً قوله بعد ذلك ما كان. وزعم قوم أن أمة الإسلام كل من يرى وجوب الصلاة إلى جهة الكعبة؛ وزعمت الكرامية - مجسّمة خراسان - أن أمة الإسلام جامعة لكل من أقرّ بشهادتي الإسلام لفظاً. وقالوا كل من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله فهو مؤمن حقاً، وهو من أهل ملّة الإسلام، سواء كان مخلصاً فيه، أو منافقاً مضمر الكفر فيه والزندقة" [٤].

- يقول عبد الله الهرري، إن: "المكلّف هو البالغ العاقل الذي بلغته دعوة الإسلام، أي من بلغه أنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وكان صحيح السمع لم يكن أصمّ؛ وليس شرطاً لبلوغ الدعوة أن تبلغه عقائد الإسلام بأدلّتها، بل يكون مكلّفاً بمجرد أن يبلغه أصل الدعوة، ولا يكون له عذراً أنه لم يكن فكّر في حقية الإسلام برهة من الزمن، لأن الرسول

(١) ابن هشام: **السيرة النبوية (م٤)**: م. س: ص ٦٧.
(٢) النووي: **شرح الأربعين حديثا النووية**: م. س: ص ٣٤.
(٣) جولد تسيهر، أجنتس: م. س: ص ١٨٢.
(٤) البغدادي، عبد القاهر: **الفَرق بين الفِرَق**: دار الآفاق الجديدة: بيروت: ١٩٨٠: ط ٤: ص ص ٨ - ٩.

ما كان يمهل الكفار برهة من الزمن ليفكروا، بعد أن يبلّغهم دعـوة الإسـلام، في حقيّتها يوماً ولا يومين ولا أكثر من ذلك" (١).

يتابع الهرري: "وعلَّ أن من سمع في الآذان الشهادتين، وهو يفهم العربية، فهو مكلّف؛ فإن مات و لم يسلم إستحقّ عذاب الله المؤبّد في النار" (٢).

إلا أن الهرري يتناقض مع نفسه، وينسف كل ما حسبه ثوابت في شروط تبليغ الدعوة إلى الإسلام، وذلك من خلال تأكيده أن الإنسان مسيّر، وليس له إرادة في الاختيار، فهو يقول: "إن العبد لا يصير مسلماً إلا بأن يجعله[الله] مسلماً، وذلك يدلّ على أن الإسلام يحصل بخلق الله "، ويُستَدلُّ على ذلك بالآية التالية: ﴿ربنا واجعلنا مسلمين﴾ (البقرة٢ : ١٢٨)(٣). وكأننا بالهرري، من خلال هذا الاعتقاد، يؤكّد أن الإنسان مكلّف بالإسلام قبل أن يولد، وهذا يعني أنه لا لزوم لإنذاره أو إبلاغه، وسيّان كان بالغاً أو غير بالغ، أو كان أصمّاً أو أنه كان ذا سمع.

ـ في معرض انتقاده الكثير من نقائض التاريخ العربي الإسلامي، يقول حامد حسن: "لما احتُضِرَ أبو طالب، عمّ الرسول، وقف الرسول على رأسه، وعيناه دامعتان، قائلاً: قلها يا عم وأنا أضمن لك الجنّة. والضمير في (قلها) للشهادة. ولكن هذا التاريخ ـ وعلى ذمّته ـ يروي أن أبا طالب لم يقلها، رغم حرص الرسول، وإشفاقه على عمّه"(٤).

يتابع حامد حسن، منتقداً: " أبو طالب، الذي كَفِلَ الرسول صغيراً، وتعهّده يافعاً، ودعمه شاباً، وصانه وحماه رسولاً وداعياً إلى الله؛ نافح عنه بماله وأبنائه وقومه، قولاً وفعلاً، وكافح بجهده وسيفه، وعارض دونه بعرضه، وبكل ما أوتيه من قوّة وعدّة وجهد وطاقة... تحدّى قريشاً...ليحفظ محمداً ورسالة محمد..أبو طالب هذا لم يقل الشهادة، شعار الإسلام وعماده...هذا ما يعلّمنا إياه التاريخ !!! ولكن هذا التاريخ نفسه، يعلّمنا أن أبا سفيان، قائد المشركين في مكّة...صاحب معارك بدر وأحد والخندق وغيرها...قالها!! قال الشهادة وحَسُنَ إسلامه، وضمن له الجنّة" (٥).

---

(١) الهرري ، عبدالله : **بغيـة الطالب** : م . س : ص ٨ .

(٢) م . ن : ص ٨ .

(٣) الهرري، عبدالله: **الغارة الإيمانية في ردّ مفاسد التحريرية**: دارالمشاريع: بيروت: ١٩٩٤: ط ٢: ص٦.

(٤) راجع ابن هشام : **السيرة النبوية (م٢)** : م . س : ص ١٨ .

(٥) حسن، أحمد علي: **المسلمون العلويّون في مواجهة التجنّي**: الدارالعالمية: بيروت: ١٩٨٥:ط١: ص ص ٨ ـ ٩.

ـ **الثاني: أن يكون مولوداً مسلماً على الفطرة:** جاء في الصحاح: الفِطرة (بالكسر): الخلقة. وقد فَطَرَه، يَفطُرُه (بالضم) فطراً، أي خَلَقَهُ .

والفِطر: الابتداء والاختراع .

قال ابن عبّاس: كنت لا أدري ما فاطر السماوات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر؛ فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي أنا ابتدأتها [1] .

وعن ولادة الإنسان على الفطرة، جاء في صحيح مسلم: عن أبي هريرة، قال رسول الله: ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه و ينصّرانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء ؟ ثم يقول أبو هريرة واقرأوا إن شئتم ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ (الآية) [2] .

(وإليك عدد من الروايات التي نقلها مسلم في صحيحه:

ـ "ما من مولود إلا يولد على الفطرة ثم يقول اقرأوا فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القويم ".

ـ "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويشرّكانه، فقال رجل: يا رسول الله، أرأيت لو مات قبل ذلك ؟ قال : الله أعلم بما كانوا عاملين ؟".

ـ "ما من مولود يولد إلا و هو على الملّة".

ـ "إلا على هذه الملّة حتى يبين عنه لسانه".

ـ "ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبّر عنه لسانه".

ـ "من يولد على هذه الفطرة ، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه، كما تنتجون الإبل، فهل تجدون فيها جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها . قالوا: يا رسول الله، أفرأيت من يموت صغيراً ؟قال: الله أعلم بما كانوا عاملين؟".

ـ "كل إنسان تلده أمه على الفطرة، وأبواه بعد يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه، فإن كان مسلماً فمسلم. كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها " [3] .

---

(١) الجوهري ، اسماعيل بن حمّاد : **الصحاح** (ج ٢) : م . س : ص ٧٨١ .

(٢) **صحيح مسلم** (م ٤) : دار المعرفة : بيروت : د. ت : د. ط : ص ٥٢ .

(٣) م. ن: ص ص ٥٣ ـ ٥٤. ـ راجع ، أيضا، مالك بن أنس: **الموطأ** : م . س : ص ١٨٩ .

(أما ابن حزم الأندلسي (ت في العام٤٥٦هـ*١٠٦٤م) فيقول: "إن النـذارة لا تُلزم إلا من بلغته [الدعوة]لا من لم تبلغه، وإنه تعالى لا يعذّب أحداً حتى يأتيه رسول من عنـد ا الله عزّ جلّ. فصحّ بذلك أنه من لم يبلغه الإسلام أصلاً فإنه لا عذاب عليه" (١).

(يقول محمد جواد مغنيّة: "كل مولود تكوّن من نطفة، وأبـواه أو أحدهمـا مسـلم، حين نزول النطفة في رحم أمه، فهو بحكم الإسـلام ؛ فـإن بلـغ مسلماً، أي اختـار الإسـلام عنـد بلوغه بالقول أو بالفعل، إن كان كذلك انتقل من المسلم حكمـاً إلى المسـلم حقيقـة؛ وإن بلـغ كافراً، أي اختار الكفر عند بلوغه، أنتقل من المسلم حكماً إلى الكافر حقيقة" (٢).

من مجمل هذه الشواهد نستنتج أن شرط النطـق بشـهادة واحـدة يُعـدُّ ضـرورةً أساسية، وشرطاً كافياً عند بعضهم و غير كافٍ عند البعض الآخر، في انتماء المرء إلى الإسلام. ثم يأتي بعده شرط تعلّم أصول الدين وفروعه. إلا أن شرط التعلّم ليس مُلزِماً عنـد البعـض ، وفي هـذا المعنى جاء عند محمد رضا المظفّر أن المسلم: إما أن يجتهد لنفسه، وإما أن يحتاط، وإما أن يقلّـد المجتهد الجامع للشرائط (٣) ؛ أي بمعنى أنه إذا لم يستطع الاجتهـاد ولا الاحتيـاط فمـن واجبـه الديني، كحدّ أدنى لا يمكن النزول عنه، أن يقلّد أحد المجتهدين:

كما وإن الهرري يَعِدُّ: أن من بلغته الشهادتان، أو سمع بهما بالآذان، شرطاً كافياً لتكليفه بالإسلام، إلا أنه ليس شرطاً لبلوغ الدعوة أن تبلغه عقائد الإسلام بأدلّتها.

إن هذا يؤكّد أن شرط النطق بالشهادتين، أو مجرد الاستماع إليهما، يُعَدُّ ضرورياً وكافيـاً لكي يصبح الإنسان مسلماً. أما فيما يختصّ بالمسلم المولود على الفطرة، فليس هناك من شـرط مطلوب توفّره، لكي يصبح الإنسان مسلماً. فهو قد خُلِقَ مسلماً منذ أن أصبح نطفة في رحـم أمه؛ أي أن ا الله تعالى خلقه مسلما.

د ـ ما هي عقوبـة المسـلم المرتـدّ عن الإسـلام ؟

إذا كنا نريد أن نتكلم عن عقوبة المرتد عن الإسلام، تواجهنا أكـثر مـن إشـكالية؛ ومنهـا إشكالية الجبر والاختيار .

لو كان الإنسان مُجبراً ـ كما تدلّ على ذلك آيات مـن القـرآن الكريـم، وأحـاديث مـن السنّة النبوية ـ فليست هناك أية فائدة في نقاش مسألة العقوبة على المرتد. فأما إذا كان الإنسان

---

(١) إبـن حـزم: **الفصل في الملل والأهـواء والنحـل** (ج٤) : د ار الجيل: بيروت: ١٩٩٦: ط ٢: ص ١٠٥.

(٢) مغنيّة ، محمد جواد : **فقه الإمام جعفر الصـادق** (ج ٦) : م . س : ص ٣١٠ .

(٣) المظفّـر، محمد رضـا: **عقائـد الإمامية** : د ار الزهراء: بيروت: ١٩٨٣: ط ٤: ص ٦٧.

مُخيَّراً فسوف تختلف الصورة، وسوف يتّجه البحث اتجاهات أخرى، عندها سيجد الباحث ثقوباً كثيرة يستطيع أن يتسلّل منها لمناقشة ما أتى به الفقهاء المسلمون، وهذا لن يكون بمعزل عن عقبة المواجهة مع بعض التفصيلات في النص المقدّس. وعلى هذا الأساس سنعمل جاهدين للتوصّل إلى ما نستطيع بلوغه مما نحسبه يصب في مصلحة الإسلام والمسلمين.

(**أما في حالة أن يكون الإنسان مُجبَرا**، أي أن ا لله تعالى قد خلق مع الإنسان أفعاله، فنجد العديد من الآيات والأحاديث، التي سنختار منها ما يكفي للدلالة :

- ﴿إن ا لله بالغ أمره، قد جعل ا لله لكل شيء قدرا ﴾ (الطلاق ٦٥: ٣).
- ﴿وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين﴾(النحل٢٧ : ٧٤).
- ﴿...لا يغرب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض...﴾(سبأ٣٤: ٣).
- ﴿قل إن الأمر كله لله...﴾ (آل عمران٣: ١٥٤).
- وقال رسول ا لله (ص) في حديث له: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة في مثل ذلك، ثم يُرسَلُ الملك فينفخ فيه الروح و يُؤمر بأربع كلمات يكتب رزقه وأجله وعمله وشقيّ أو سعيد. فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنّة حتى ما يكون بينه و بينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها. وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنّة فيدخلها" (١).
- ومن قول لابن مسعود عندما سأله رجل: وكيف يشقى رجل من غير عمل؟ فيجيبه أنه سمع رسول ا لله (ص) يقول: بأن ا لله يخلق الإنسان ثم يحدّد جنسه وأجله، ورزقه، ويسجّل مَلَك كل ذلك بالصحيفة (٢) .
- وفي رواية عن الرسول أنه قال: "ليس أحد منكم ينجّيه عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول ا لله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمّدني ا لله منه بمغفرة ورحمة" (٣).

(**أما في الحالة الثانية، حيث يُعَدُّ الإنسان مُخيَّرا**، أي أنه يختار أفعاله، فتتفرّع حالات إحداث العقوبة إلى مستويين : من كان غير مسلم ثم دخل الإسلام على أساس النطق بالشهادتين. ومن كان مسلماً بالفطرة، أي من كان أبواه أو أحدهما مسلماً.

- **المسلم الناطق بالشهادتين .**

---

(١) **صحيح مسلم** (م٤) : م. س: ص ٤٤ .
(٢) م. ن: ص ٤٥ .
(٣) م. ن: ص ١٤٠ .

(جاء في حديث للرسول: "من غيّر دينه فاضربوا عنقه".

(وفي حديث آخر: "لا يحلّ دم امريء مسلم إلا بإحدى ثلاث: ...، ...، والتارك لدينه المفارق للجماعة".

يتّفق العلماء المسلمون، من مختلف العصور والمذاهب، على أن عقوبة المرتد عن الإسلام هي القتل. لكنهم يتباينون في آرائهم حول الشروط التي يجب توفّرها قبل إنزال هذه العقوبة. وإليكم عدداً من الشواهد والأقوال:

(حدّثني مالك عن...أنه قال: قدم على عمر بن الخطّاب رجل من قِبل أبي موسى الأشعري. فسأله عن الناس، فأخبره. ثم قال له عمر: هل كان فيكم من مُغرِّبة؟ فقال: نعم. رجل كفر بعد إسلامه. قال: فما فعلتم به؟ قال: قرّبناه فضربنا عنقه . فقال عمر: أفلا حبستموه ثلاثاً، وأطعمتموه كل يوم رغيفاً، واستتبتموه لعلّه يتوب ويراجع أمر الله؟ ثم قال عمر: اللهم إني لم أحضر. و لم أرضَ إذ بلغني [1] .

(جاء عند النيسابوري: من يرتدد عن دينه: في الدنيا لما يفوته من فوائد الإسلام، فيُقتَل عند الظفر به...وتبين زوجته ويُحرم الميراث. وأما في الآخرة فيكفي في تقريره قوله: ﴿وأولئك أصحاب النار فيها خالدون﴾ [2].

(جاء عند جعفر الصادق : "من يرغب عن الإسلام، وكفر بما أُنزل على محمد (بعد إسلامه فلا توبة له. وقد وجب قتله، وبانت امرأته، وقُسِّمَ ما ترك على وُلده" [3] .

(جاء عند النووي: "وقوله التارك لدينه، المفارق للجماعة، عامّ في كل مرتدّ عن الإسلام بأي إرادة كانت، فيجب قتله إن لم يرجع إلى الإسلام " [4] .

(يقول صاحب الجواهر: لا عبرة بارتداد الصبي، حتى لو كان مراهقاً، ولكنه يُؤدَّب بما يرتدع به" [5] .

(أما مالك بن أنس فيرى: "أنه من خرج من الإسلام إلى غيره، مثل الزنادقة وأشباههم. فإن أولئك، إذا ظهر عليهم قُتلوا و لم يُستتابوا، لأنه لا تُعرف توبتهم. وإنهم كانوا يُسرُّون الكفر ويُعلنون الإسلام. فلا أرى أنْ يُستتاب هؤلاء ، ولا يُقبل منهم قولهم. وأما من خرج من

---

(١) بن أنس ، مالك : **الموطأ** : م . س : ص ٥٦٠ .

(٢) الطبري : **جامع البيان ... (ج٢)** : م . س : ص ٢٠٧ .

(٣) مغنية ، محمد جواد : **فقه الإمام جعفر الصادق** (ج٦) : م . س : ص ٣٠٨ .

(٤) النووي : **شرح الأربعين حديثا النووية** : م . س : ص ٤٩ .

(٥) مغنية ، محمد جواد : **فقه الإمام جعفر الصادق** (ج٦) : م . س : ص ٣١٢ .

الإسلام إلى غيره، وأظهر ذلك، فإنه يُستتاب؛ فإن تاب وإلا قُتِل. وذلك لو أن قوماً كانوا على ذلك، رأيت أن يُدعوا إلى الإسلام، ويُستتابوا؛ فإن تابوا قُبِلَ ذلك منهم . وإن لم يتوبوا قُتِلوا. و لم يعن بذلك، فيما نُرى وا لله أعلم ، من خرج من اليهودية إلى النصرانية؛ ولا من النصرانية إلى اليهودية ؛ ولا من يغيّر دينه من أهل الأديان كلها إلا الإسلام. فمن خرج من الإسلام إلى غيره، وأظهر ذلك، فذلك الذي عُني به. وا لله أعلم (رواه البخاري في كتاب "الجهاد" " [١] .

(أما الوهّابية فقالت: إنه كل شرك وضلال يصدر عن مسلم، فإن تاب صاحبه وإلا قُتِل[٢] . أو يصدر عن طائفة، فإنه من امتنع "من شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة...يجب قتال الطائفة الممتنعة عن ذلك حتى يكون الدين كلّه لله، ويلتزموا شرائع الإسلام، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، ملتزمين بعض شرائع الإسلام...وإنهم يُقاتَلون قتال كفر وخروج عن الإسلام" [٣] .

(ويرى السيد سابق أن الإسلام قرّر عقوبة معجّلة في الدنيا للمرتدّ، فضلا عما توعّده ا لله به من عذاب ينتظره في الآخرة، وهي عقوبة القتل [٤] .

وإن المسلم ـ يتابع السيد سابق ـ إذا ارتدّ ورجع عن الإسلام، تغيّرت المعاملة التي كان يُعامل بها كمسلم : فسخ زواجه ـ لا يرث أحداً من أقاربه المسلمين ـ يفقد أهليته للولاية على غيره [٥] .

(أما عند المعتزلة "فمن لم يؤدِّ الأعمال التي أمر ا لله بها في الشرع، ومن يتعدّى أيضاً حدود الشرع ولو في أمور تافهة فحسب، لا يجوز أن يعزّي نفسه بتعرُّف عابر أو سطحي بالنار، كما يفسح له أهل السُنّة الأمل في ذلك؛ بل معدود بكونه فاسقاً أو عاصياً وبرغم إيمانه، من الفريق المخلّدين في النار، إلا أن يتوب وهو حي بعد توبة نصوحا ، ويندم ندماً صادقاً على آثامه مع التخلّي عنها" [٦] .

(أما محمد جواد مغنية فيقسم المرتدّين إلى فئتين: المرتدّ عن فطرة، والمرتدّ الملّي.

---

(١) بن أنس ، مالك : **الموطأ** : م . س : ص ٥٥٩ .

(٢) النجدي ، عبد الرحمن : **الدرر السَنِيَّة (ج١)** : م . س: ص ٢٥٩ .

(٣) م . ن : ص ٢٦٦ .

(٤) السيد سابق : **فقه السُنّة (م٢)** : م . س: ص ٤٥٥ .

(٥) م . ن : ص ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠ .

(٦) جولدتسيهر ، أجنتس : م . س: ص ١٨٣ .

أما عن المرتدّ الملّي فهو يقول: "هو الذي كان كافراً حقيقة عند بلوغـه، ثـم أسـلم، ثـم ارتدّ ورجع عن الإسلام؛ أما إذا بلغ كافرا فإنه يُستتاب ويُدعى إلى الإسلام، فإن أجاب فذاك، وإن أصرّ على الكفر قُتِل إن كان رجلاً [(١)].

لكن مغنية، ذاته، يقول: إن ا لله بيّن للمسـلمين: " أن الكـافر لا يُعـاقَب علـى كفـره في هذه الحياة بمنع الرزق عنـه والتضييـق عليـه كـي يُضطـرّ إلى الإيمـان...وليـس لأحـد أن يعاملـه بذلك، حتى ولو كان رسـولاً مـن عنـد ا لله: ﴿أفـأنت تُكـرِهُ النـاس حتـى يكونـوا مؤمنـين﴾ (يونس١٠: ٩٩) [(٢)].

مما سبق، نرى أن هناك عقوبتان تُفرض على المرتدّ عن الإسلام، كما أجمـع عليـه العلمـاء المسلمون، استناداً إلى الحديث النبوي وإلى آيات القرآن :

ـ الأولى : الحساب في الآخرة، وهي العقوبة التي فرضها ا لله تعالى في كتابه الكريم.

ـ الثانية : الحساب في الدنيا، وهي عقوبة القتل، التي فرضها الرسول في حديث له.

(وفي تفسير، جاء عند أحمد مغنية، في تأويله للآية: ﴿من يطـع الرسـول فقـد أطـا ع ا لله، ومن تولّى فما أرسلناك عليهم حفيظا ﴾(النساء ٤: ٨٠) ؛ يقول: " أما من أعرض و لم يصـغِ فا لله خصمه، وهوالذي يحاسـبه ويعاقبـه، إنـا أرسـلناك أيهـا النـبي لتكـون بشـيراً ونذيـراً، و لم نرسلك لتكون حافظاً لهم من التمرّد ومسؤولاً عنهم في حالة العصيان" [(٣)].

(وجاء في تفسير ابـن كثـير: "مـن تولّـى عنـك خـاب وخسـر، وليس عليـك مـن أمـره شيء"[(٤)].

(ومحمد جواد مغنية قال: "إن وظيفة الرسول تحدّدها كلمـة الرسـول نفسـها، كمـا تحـدّد كلمة الشمس معناها، أما الحساب والعقاب فإلى ا لله، لا إلى الرسول: ﴿إن إلينا إيابهم، ثمّ إن علينا حسابهم﴾ (الغاشية ٨٨ :٢٦)"[(٥)].

لم تكن عقوبة القتل للمرتد عن الإسلامّ محل خلاف بين الفقهاء المسلمين، وإنما ذهبـوا في الشروط التي تجيز القتل مذاهب شتّى، إلا أن التوّسع أو التضييق فيها لم يُغيِّر أو يُبدِّل في نوعيـة العقوبة، ومن هذه الشروط:

---

(١) مغنية ، محمد جواد: **فقه الإمام جعفر الصادق (ج٦)** : م . س: ص ص ٣١٠ ـ ٣١٤.

(٢) مغنية ، محمد جواد : **التفسير الكاشف (م١)** : م . س : ص ٤٢٦ .

(٣) مغنية، أحمد: **خلاصة التفاسير في أوضح التعابي**: المكتبة الحديثة: بيروت: د. ط: د. ت: ص ١١٤.

(٤) إبن كثير : **تفسير ابن كثير (ج٢)** : م . س : ص ٣٤٥ .

(٥) مغنية ، محمد جواد : **التفسير الكاشف (م٢)** : م . س : ص ٣٨٨ .

ـ إشترط البعض استتابة المرتدّ قبل إنزال عقوبة القتل فيـه؛ وأمـا البعـض الآخـر فلـم يشـترط ذلك.

ـ على الرغم من أنه لا يُعتَدّ بردّة الصبي، إلا أن بعض الاجتهادات أجازت تأديبه بما يرتدع به.

ـ عقوبة الردّة تطبّق على المسلمين من دون غيرهم من أصحاب الأديان الأخرى.

لكن هذه الأحكام، المستندة إلى حديث للرسول، بقتل المسـلم المرتـدّ، تتواجـه مـع روايـات أخرى نقلت عنه؛ ففي تفسـير آيـة ﴿لا إكـراه في الديـن﴾، مثـلاً، نقـل بعـض العلمـاء المسـلمين روايات يختلف البعض منها عن البعض الآخر، حول أسباب النزول؛ ولا يُشتمّ منها كلهـا، علـى الرغم من اختلافها ، ما يدلّ على فرض أية عقوبة دنيوية أو غيرها على المرتدّين عن الإسـلام، أو على أبناء المسلمين الذين انتسبوا إلى أديان أخرى. وسننقل مضمون بعض هذه الروايات:

(الرواية الأولى: تنصّر ولدان مسلمان، من أب مسلم، فلم يطلبهما الرسول و لم يفـرض عليهما أية عقوبة، قائلا: ﴿لا إكراه في الدين...﴾ [١] .

(الرواية الثانية: لما أجلى رسول الله بني النضـير في السـنة الرابعـة للهجـرة؛ كـان بينهـم بعض أبناء المسلمين، الذين نذرهم أهلهـم في الجاهليـة لليهوديـة، فلـم يُكرههـم الرسـول علـى الإسلام، بل طلب أن يُخيَّروا، فإن اختاروا اليهود يتمّ إجلاؤهم معهم [٢].

(الرواية الثالثة: كان ناس من الأنصار مُسترضَعين في بني قريظـة، فـأرادوا أن يكرهوهـم على الإسلام، فنزلت ﴿لا إكراه في الدين﴾ [٣] .

فإذا كانت هذه الروايات تنفي استخدام أسلوب قتل المرتدّ. وإذا كـان الله تعـالى لم يفـرض عقوبة دنيوية تتجاوز التهديد بالعذاب في الآخرة، ولاتصل إلى حد القتل في الدنيا. وإذا عدنـا إلى مضمون التفسيرات التي تناولت آيـة ﴿لا إكـراه في الديـن... ﴾ والـتي تـدلّ علـى منـع استعمال الإكراه بالدعوة إلى الدين، وطال هذا المنع النبي بالذات، فهل يجوز قتل المرتد لغيره من المسلمين؟

فلماذا ـ مع كل ذلك ـ يُجمع المسلمون على استخدام عقوبة قتل المرتدّ بدلاً من استخدام أسلوب التخيير وهو الأسلوب الذي استخدمه الرسول بالفعل؟ فهل مردّ ذلك لخطورة يُلحِقُها المرتدّ بالإسلام ؟وما هي درجة هذه الخطورة ؟

---

(١) الطبري : **جامع البيان... (م٣)** : م . س : ص ص ١٠ ـ ١١ .

(٢) م . ن : ص ١٠ .

(٣) م . ن : ص ١١ .

يقول السيد سابق: "إن الإسلام، كمنهجٍ عام للحياة ونظامٍ شاملٍ للسلوك الإنساني، لا غنى له من سياج يحميه ودرع يقيه؛ فإن أي نظام لا قيام له إلا بالحماية والوقاية والحفاظ عليه من كل ما يهزّ أركانه، ويزعزع بنيانه، ولا شيء أقوى في حماية النظام ووقايته من منع الخارجين عليه؛ لأن الخروج عليه يهدد كيانه ويعرّضه للسقوط والتداعي .

إن الخروج على الإسلام ـ يتابع السيد سابق ـ والارتداد عليه إنما هو ثورة عليه، والثورة عليه ليس لها من جزاء إلا الجزاء الذي اتفقت عليه القوانين الوضعية، فيمن خرج على نظام الدولة وأوضاعها المقررة.

فإن أي إنسان ـ والكلام للسيد سابق ـ سواء كان في الدول الشيوعية، أم الدول الرأسمالية ـ إذا خرج على نظام الدولة فإنه يُتّهم بالخيانة العظمى لبلاده، والخيانة العظمى جزاؤها الإعدام.

ويحسم السيد سابق الأمر قائلا: فالإسلام في تقرير عقوبة الإعدام للمرتدّين منطقي مع نفسه، ومتلاق مع غيره من النظم [1] .

أما عبد القادر عودة (فقيه إسلامي معاصر) فيقول: "تعاقب الشريعة على الردّة بالقتل؛ لأنها تقع ضد الدين الإسلامي وعليه يقوم النظام الاجتماعي للجماعة، فالتساهل في هذه الجريمة يُؤدّي إلى زعزعة هذا النظام، ومن ثم عُوقب عليها بأشدّ العقوبات استئصالاً للمجرم من المجتمع وحماية للنظام الاجتماعي من ناحية، ومنعاً للجريمة وزجراً عنها من ناحية أخرى ... وأكثر الدول اليوم تحمي نظامها الاجتماعي بأشدّ العقوبات تفرضها على من يخرج عن هذا النظام أو يحاول هدمه أو إضعافه...فالقوانين الوضعية اليوم تعاقب على الإخلال بالنظام الاجتماعي [بالعقوبة نفسها] التي وضعتها الشريعة لحماية النظام الاجتماعي الإسلامي"[2] .

إنه من المنطقي أن يعمل أي نظام سياسي على حماية نفسه بالقوانين الرادعة؛ ويأتي القانون الجنائي، الذي هو "مجموعة القواعد التي تحدد الأفعال المجرَّمة والمعاقَب عليها"[3]، هادفاً إلى توفير الأمن الاجتماعي للمواطنين، وإلى حماية المؤسسات التي يقوم عليها المجتمع[4] .

ويقوم القانون الجنائي، أيضاً، بوظيفة سياسية تتجسّد بحماية الدولة لدستورها ونظمها ومؤسساتها وسلامة الوطن وأمنه واستقراره [5] . والقانون الذي وافق عليه المجتمع، أخذ

---

(١) السيد سابق : **فقه السُنّة** (م٢) : م . س : ص ٤٥٧ .

(٢) عودة، عبد القادر: **التشريع الجنائي الإسلامي**: مؤسسة الرسالة: بيروت: ١٩٨٥: ط ٦: ص٦٦٢.

(٣) العوجي، مصطفى: **النظرية العامة للجريمة** (ج١) : مؤسسة نوفل: بيروت: ١٩٨٤: ط١: ص٢١.

(٤) م . ن : ص ٢٧ .

(٥) م . ن : ص ٣٣ .

المجتمع على عاتقه إنزال العقاب بمن يخالفه، بعد أن نزع هذا الحق من أيدي الأفراد وحصره بيد السلطة القضائية [1].

فهل الإرتداد، كما جاء وصفه آنفا، يُعَدُّ جريمة مُتّصِلة بالنظام الاجتماعي، ويهدّد سلامة المجتمع وأمنه واستقراره؟

وهل الإرتداد عن الإسلام هو خروج على نظام الدولة، وتهمة بالخيانة العظمى للبلاد؟

وهل صحيح أن جرائم الإخلال بالنظام الاجتماعي هي ذات مستوى واحد؟ بمعنى: هل إن الجريمة هي ذاتها الجناية، والجنحة، والمخالفة ؟

وهل حرية المعتقد هي جريمة على مستوى الخيانة ؟ وهل حرية المعتقد الديني هي إخلال بالنظام الاجتماعي؟

هنا يميّز مصطفى العوجي (قانوني لبناني معاصر) بين الجريمة الدينية وبين الجريمة الاجتماعية، وهو يَعِدُّ "أن هذا التمييز جوهري في الفقه الإسلامي، لأن الشريعة كانت ترعى المسلمين وغير المسلمين من الشعوب التي حكمها المسلمون" [2].

فإذا كانت حرية الاعتقاد الديني جريمة جنائية، تشكّل إخلالاً بالنظام الاجتماعي، وبالتالي خيانة عظمى تستحقّ القتل؛ فما هو مصير مواطني الدولة - ذات النظام الإسلامي — من غير المسلمين؟

فإذا كان الجواب نعم، فعلى الدولة الإسلامية أن تحاكم هؤلاء على هذا الأساس. لكن هذا لم يحصل في كل تاريخ الدولة الإسلامية، باستثناء ما حصل مع يهود بني النضير وبني قريظة...

أما إذا كان الجواب لا، فإن المرتدّ عن الإسلام لن يشكّل، أيضاً، الخطورة التي يتوهّم المسلمون أنها موجودة. إنما الخطورة الشديدة، التي كانت تتعرّض لها الدولة الإسلامية؛ فإنما كان مصدرها، أساساً، نابعاً من حروب الفتنة بين شتى الفِرق الإسلامية، والتي امتدّت قروناً طويلة دون أن تهدأ؛ وإن هدأت فإنما كانت تنتظر الوقت المناسب لكي تطلّ برأسها من جديد.

إن القانون الوضعي قد ميّز بين حرية المعتقد، ومنها حرية الأديان، وبين الجرائم التي تُعَدُّ خطراً على الأمن الاجتماعي، مثل: السرقة، والزنى، وجرائم القتل...وجريمة التجسس لصالح أعداء الدولة.

---

(١) م. ن: ص ٥١.

(٢) م. ن: ص ١٤٨.

وقد ميّز القانون الوضعي، أيضاً، بين أفعال الإنسان الجرمية العادية، التي يرتكبها بدافع أناني لتحقيق مكسب شخصي دنيء وغير شريف ، وبين الدافع السياسي المتجرد عن الأنانية والذاتية والمصلحة الشخصية، ويرمي إلى تحقيق أهداف يعتقد أنها سامية ومشرِّفة؛ إلا أنه استثنى من الصفة السياسية الجرائم التالية: الجرائم الواقعة على أمن الدولة الخارجي ـ الخيانة ـ التجسّس ـ العلاقات غير المشروعة مع العدو (١) .

إن هذه الجرائم المستثناة من حق الإستفادة من الحقوق السياسية ـ لا تشمل في الواقع الردّة عن الدين ـ فهي من الممكن أن يرتكبها مسلم لم يرتدَّ عن دينه، وقد يرتكبها مرتدّ دون أن يعلن ارتداده، وقد يرتكبها من أعلن الردّة. وقد يمتنع عن ارتكابها غير المسلم من مواطني الدولة الإسلامية.

فلو كان وجود أديان أخرى، غير الإسلام، يهدد أمن الدولة الإسلامية، لما كانت العهود الإسلامية المتلاحقة، منذ عصر دولة الرسول في المدينة وصولاً لآخر دولة إسلامية عرفتها البشرية، قد سمحت ببقاء أية أديان أخرى في داخل الثغور الإسلامية .

وحيث أن وجود أديان أخرى لا يُشكّل خطراً على أمن الدولة، فوجود مرتدّين عن الإسلام ـ في داخل هذه الدولة ـ لن يُشكّل ، أيضاً، خطراً عليها. ولهذا نرى أن التفاوت في الأحكام بين المسلم المرتد عن الإسلام وبين غير المسلم ، أصبح أمراً نظرياً يبتعد كثيراً عن الواقع؛ ويتعزّز هذا الاعتقاد في ظل الدولة العصرية، سواء كانت إسلامية، أم غير إسلامية؛ وسواء كانت دولة دينية أم دولة علمانية.

ـ من وُلِدَ وكان أبواه أو أحدهما مسلماً :

(جاء في صحيح مسلم: "عن عائشة، أم المؤمنين، قالت: " دُعِيَ رسول الله (إلى جنازة صبي من الأنصار، فقلت يا رسول الله: طوبى لهذا، عصفور من عصافير الجنّة، لم يعمل السوء ولم يدركه. قال: أو غير ذلك يا عائشة. إن الله خلق للجنّة أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلاً خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم" (٢) .

(وجاء عند مالك بن أنس: قال رسول الله: "إن الله تبارك وتعالى خلق آدم. ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذريّة. فقال خلقت هؤلاء للجنّة وبعمل أهل الجنّة يعملون. ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريّة. فقال: خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون. فقال

(١) م . ن : ص ٢٢٠ .
(٢) **صحيح مسلم** (ج ٨) : م . س : ص ٥٥ .

رجل: يا رسول الله، ففيم العمل؟ قال: فقال رسول الله: "إن الله إذا خلق العبد للجنّة، استعمله بعمل أهل الجنّة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنّة، فيُدخِله به الجنّة. وإذا خلق العبد للنار، استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيُدخِله به النار" (١).

(يذكر ابن حزم الأندلسي: رُوِيَ عن رسول الله: " أن خديجة أم المؤمنين (ر) قالت: يا رسول الله، أين أطفالي منك؟ قال: في الجنّة. قالت: فأطفالي من غيرك؟ قال في النار. فأعادت عليه، فقال لها: إن شئت أسمعتك تضاغيهم " (الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده (ج٦) ص ٢٠٨ (٢). لكن ابن حزم يظن أن هذه الرواية ساقطة (غير صحيحة) (٣).

(وعندما سُئِلَ النبي: " أفرأيت من يموت صغيرا؟ قال: ألله أعلم بما كانوا عاملين"(٤).

(يقول مغنية: "إذا أسلم الأب جَرَّ الولد إلى الإسلام، فمن أدرك من وُلدِه دُعِيَ إلى الإسلام، فإن امتنع قُتِلَ" (٥).

(أما ابن حزم فيقول: "فصحّ أنه لا يُجزَى أحد بما لم يعمل ومما لم يسنّ". وذلك استدلالاً من قوله تعالى: ﴿اليوم تُجزَى كل نفس بما كسبت﴾ (غافر٤٠ : ١٧). و﴿هل تُجزون إلا ما كنتم تعملون﴾ (النحل١: ٩٠). ﴿ولا تكسب كل نفس إلا عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (الأنعام ٦: ١٦٤) (٦).

(يقول تقي الدين النبهاني (مؤسس حزب التحرير الإسلامي ـ أواسط القرن ٢٠م) : "فتعليق المثوبة أو العقوبة بالهدى والضلال يدلّ على أن الهداية والضلال هما من فعل العبد وليسا من فعل الله" (٧).

---

(١) بن أنس ، مالك : **الموطأ** : م . س : ص ص ٦٨٩ - ٦٩٠ .

(٢) إبن حزم : **الفصل في الملل والنحل** (ج٤) : م . س : ص ١٢٧ .

(٣) م . ن : ص ١٢٩ .

(٤) **صحيح مسلم** (ج ٨) : م . س: ص ٥٣ .

(٥) مغنيّة ، محمد جواد : **فقه الإمام جعفر الصادق** (ج٦) : م . س: ص ٣١٢.

(٦) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (ج٤) : م . س : ص ١٣٣ .

(٧) النبهاني، تقي الدين: الشخصية الإسلامية (ج١) : ص ٧٤. نقلاً عن عبدالله الهرري: **الغارة الإيمانية في رد مفاسد التحريرية**: دار المشاريع : بيروت : ١٩٩٤: ط ٢: ص ٤.

(يرى عبدا لله الهرري، أن "المكلّف هو البالغ العاقل الذي بلغته دعوة الإسلام، أي من بلغه أنه لا إله إلا ا لله وأن محمداً رسول ا لله، وكان صحيح السمع لم يكن أصمّ...ومن مات قبل البلوغ فليس عليه مسؤولية في الآخرة" [١] .

فالهرري، إذاً، لا يحمّل الأطفال ـ كل الأطفال ـ مسؤولية الحساب في الآخرة، فيتناقض مع ما يقول في كتاب آخر له: يحسب الهرري بأن كل من يقول إن الإنسان مخيّر هو مخالف للقرآن والحديث وصريح العقل، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وخلق كل شيء فقدّره تقديراً﴾ (الفرقان ٢٥: ٢). و﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(القمر ٥٤: ٤٩). و:﴿إن هي إلا فتنتك تضلّ بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾ (الأعراف٧: ١٥٦). و﴿إن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند ا لله، وإن تصبهم سيّئة يقولوا هذه من عندك فقل كلّ من عند ا لله﴾ (النساء ٤: ٧٨) [٢] . أو ﴿هل من خالق غير ا لله﴾، وهذه الآية وحدها تكفي لإبطال عقيدة [من قال بأن الإنسان يخلق أفعاله] ويخلص الهرري إلى تكفير القائل بها [٣] .

ما هو حكم أولاد المشركين ؟

(عن الرسول قال: "...إن ا لله خلق للجنّة أهلاً، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلا خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم" [٤] . وعندما سُئل الرسول: "أفرأيت من يموت صغيراً؟ قال: ا لله أعلم بما كانوا عاملين" [٥] .

(رُوي عن سلمة بن يزيد الجعفي، قال: " أتيت أنا وأخي رسول ا لله (فقلنا له: إن أمنا ماتت في الجاهلية، وكانت تُقري الضيف، وتصل الرحم، فهل ينفعها من عملها ذلك شيء؟ قال: لا. قلنا: فإن أمنا وأدت أختاً لنا في الجاهلية[لم تبلغ الحنث" [٦]]. فقال رسول ا لله: المؤودة والوائدة في النار إلا أن تُدرك الوائدة الإسلام فتُسلِم" [٧] .

---

(١) الهرري ، عبد الله : **بغية الطالب** : م . س : ص ٧ .
(٢) الهرري ، عبد الله : **الغارة الإيمانية ...** : م . س: ص ص ٤ ـ ٦ .
(٣) م . ن : ص ١١ .
(٤) **صحيح مسلم** (ج٨) : م . س: ص ٥٥ .
(٥) م . ن : ص ٥٣ .
(٦) وردت هذه الجملة في بعض الروايات. راجع ابن حزم: **الفصل في الملل...** **(ج٤)**: م. س: ص ١٢٩.
(٧) م . ن : ص ١٢٧ .

(يقول ابن حزم: إن الرسول علم أنها بلغت الحنث بخلاف ظنّ أخويهـا، فلا يجوز إلا هذا القول" لأن كلامه لا يتناقض ولا يتكاذب ولا يخالف كلام ربّه عزّ وجلّ: ﴿وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قُتلت﴾ (التكوير ٨١: ٨)[١] .

(لما أُتِيَ بسبايا طيء وُجِدَت جارية مكتملة صفات الجسد والأدب. فذكرت أمام رسول الله صفات والدها، وقالت إنها ابنة حاتم الطائي. فقال النبي: يا جارية هذه صفات المؤمنين حقاً...خلّوا عنها فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق، والله تعالى يحب مكارم الأخلاق...ثم تابع رداً على سؤال: والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة أحد إلا بحسن الخلق[٢]. ويُروى أيضاً أن الرسول قال لابن حاتم الطائي: "إن أباك أراد أمراً فأدركه (يعني لكي يقال عنه أنه كريم، ورجل هذه نواياه لم يكن يقصد بها وجه الله والدار الآخرة)[٣] .

(وجاء عند ابن حزم أنه صَحَّ عن النبي "بأن أطفال المشركين في الجنة". وعلى الرغم من ذلك، فقد اختلف الناس في حكم من مات من أطفال المسلمين والمشركين، ذكورهم وإناثهم فقالت الأزارقة والخوارج: أما أطفال المشركين ففي النار. وذهبت طائفة أخرى: إلى أنه يُوقَد لهم، يوم القيامة نار، ويُؤمرون باقتحامها، فمن دخلها منهم أُدخل النار)[٤] .

هـ - من هي الجهة التي تنفّذ عقوبة القتل بالمرتدّ ؟

من مجمل الروايات، التي وردت، يُستدلُّ أن ولي الأمر هو الذي يُثبتُ الاتهام، وهو الذي يُنَفِّذ العقوبة :

(جاء عند السيد سابق أن الإسلام قرّر عقوبة القتل على المرتد، أما الذي ينفّذ فهو أنه: "لو قتله مسلم من المسلمين لا يُعتبر مرتكباً جريمة القتل، ولكن يُعزَّر [تُخَفف عقوبته] لافتياته على الحاكم"[٥] .

(وجاء عند جعفر الصادق: "على الإمام أن يقتله ولا يستتبه"[٦] .

---

(١) م . ن : ص ١٢٩ .

(٢) إبن كثير : **البداية و النهاية (ج٢)** : م . س : ص ٢١٣ .

(٣) م . ن : ص ٢١٣ .

(٤) إبن حزم : **الفصل في الملل... (ج٤)** : م . س : ص ١٢٥ .

(٥) السيد سابق : **فقه السُّنّة (م٢)** : م . س : ص ٤٥٥ .

(٦) مغنية ، محمد جواد : **فقه الإمام جعفر الصادق (ج٦)** : م . س: ص ص ٣١٣ - ٣١٤.

(أما الهرري فيقول أنه: "يجب [على كل مكلّف] أمر من رآه تاركاً شيئاً [من الواجبات الدينية] أو يأتي بها على غير وجهها، بالإتيان على وجهها، ويجب عليه قهره على ذلك إن قدر عليه" (١) .

(ونفى محمد جواد مغنية أن يُعاقَب الكافر على كفره بمنع الرزق عنه"وليس لأحد أن يعامله بذلك، حتى ولو كان رسولاً من عند الله"(٢).

كان عمر بن الخطّاب قد امتعض من الحاكم الذي نَفَّذَ عقوبة القتل بالمرتد، وتبرّأ من ظلمه في تطبيق العقوبة، لأنه لم يتخذ الاحتياطات التي كان الرسول حريصاً عليها عندما تبرّأ مما فعله خالد بن الوليد، إذ كانت ردة فعل الرسول، وكذلك ردة فعل عمر، تدل على أن الحاكم قد يخطيء في تطبيق الحدود؛ فكيف يكون الأمر لو أن أي مسلم أصبح مخوّلاً تطبيق الحدود كما افترض ذلك كل من السيد سابق والهرري على سبيل المثال؟ وإننا نتساءل كم تصبح الأمور سائبة إذا ما حمل أي مسلم السيف لكي يقتصّ به من المرتدين؟ ألن يجد من أولي الأمر - من المسلمين أو غيرهم - من يرفع يديه إلى السماء متبرِّئاً من عمل هؤلاء السيّافين؟ وهل من الجائز أن ينوب أي فرد مسلم مهما بلغ من التقى عن الدولة ومؤسساتها وقوانينها وشرائعها ؟ فلو استجاب مسلم ما لفتوى، وأنزل العقاب ـ الذي يحسبه شرعياً ـ بأحد المسلمين بتهمة الردة - والاتهام بها سهل ويسير ـ وتبيّن لدى فئة من المسلمين أن الاتهام باطل، فهل يكون اجتهاد من اجتهد مأجوراً أجراً واحداً لأنه اجتهد وأخطأ ؟!

٦ ـ حديث الفرقة الناجية من النار :

إن تحديد هوية المسلم، في ما له علاقة إلى أية فرقة إسلامية ينتسب، كشرط لازم وضروري لكي ينجو من عذاب الدنيا والآخرة، كان من الإشكاليات التي نشأت منذ وفاة الرسول، وتشعّبت، وما زالت مستمرّة، إلى ما يناهز المائتي فرقة. وعلى الرغم من أن هذه المسألة من المسائل التي سوف نعود إليها في المراحل اللاحقة من بحثنا هذا، إلا أنه من الأهمية أن نعرض أصولها التي استندت إليها لما لها من علاقة وثيقة بمبدأ الردة .

(في حديث للرسول قال: " إفترقت بنو إسرائيل إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة" (٣). قالوا من هي يا رسول الله ؟ قال: منهم ما أنا عليه أنا وأصحابي".

---

(١) الهرري ، عبد الله : **بغية الطالب** : م. س : ص ص ٧٠ - ٧١ .

(٢) مغنية ، محمد جواد : **التفسير الكاشف (م١)** : م . س: ص ٤٢٦.

يرى حسن حنفي (مفكر إسلامي معاصر) أن هذا الحديث: "مشكوك في صحّته، ليس متواتراً، والتواتر هو شرط اليقين في الأدلة السمعية. و الاتفاق مع الحس والعقل أحد شروط التواتر" (١).

(وفي رواية أخرى، أخبر النبي: "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل: ومن الناجية ؟ قال: أهل السُنّة والجماعة. قيل: وما السُنّة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي". وقال: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق إلى يوم القيامة" (٢).

(وفي حديث رواه مسلم: "ليدخلنَّ الجنة من أمتي سبعون ألفاً أو سبعماية ألف [لا يدري أبو حازم، الذي روى الحديث، أيهما أصح]. قال: متماسكون، آخذ بعضهم بعضاً لا يدخل أولهم حتى يدخل آخرهم" (٣).

(وفي رواية أخرى، مضمونها: أن الرسول استشفع أمام الله عزّ وجلّ بأمة الإسلام، ثم بكى. ولما سأل جبريل الرسول (ص) عن سبب بكائه: "قال الله: يا جبريل إذهب إلى محمد فقل إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوؤك" (٤).

ما هي تأثيرات هذا الحديث على مستقبل الإسلام بعد وفاة الرسول؟

ولأن هذه المسألة هي أحد محاور بحثنا اللاحقة، والتي سوف نعود إليها بالتفصيل؛ إلا أنه يمكننا أن نلقي بعض الأضواء على ما نظن أنه سوف يؤسس لإشكالية في مستقبل الإسلام .

كانت معاقبة المرتد عن الإسلام من الغايات الأساسية للمحافظة على وحدة الجماعة الإسلامية. أما حديث افتراق الأمة الإسلامية، فهو دليل على أنه مكتوب على الإسلام أن يتفرّق ولا يتوحّد، وهو يتناقض مع مبدأ الردة، الذي من غايات تطبيقه الرئيسة المحافظة على وحدة الإسلام. لذا سوف نرى أن هذا الحديث سوف يؤسس لتنافس حاد بين المسلمين، فتكثر الفرق والملل، وسوف تعمل كل واحدة منها على إبراز جوانب إيمانها من جهة، ونقد الفرق الأخرى وتبيان بدعها وضلالاتها بقصد تكفيرها من جهة أخرى.

---

(٣) **مسند أحمد** (ج٣) : ص ص ١٢٠ و ١٤٥ .

(١) حنفي، حسن: **من العقيدة إلى الثورة** (ج٥) : دار التنوير: بيروت: ١٩٨٨: ط١: ص ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٢) الشهرستاني : **الملل و النحل** (ج١) : د ار صعب: بيروت: ١٩٨٦: د . ط: ص ١٣.

(٣) **صحيح مسلم** (ج١) : م . س : ص ١٣٧ .

(٤) م . ن : ص ١٣٢ .

إن هذا التنافس بين الفرق له وجهه البارز في تعميق الفرقة بين المسلمين: فإنه بالقدر الذي تعمل فيه الواحدة منها على إسقاط الفرق الأخرى، فكأنها تعمل على إزاحة من ينافسها على حيازة موقع الفرقة الناجية من النار.

****

٧ - إستنتاجات

للمشركين عفو عن شركهم إذا لم يعتدوا .

ولأهل الكتاب عفو عنهم إذا دفعوا الجزية .

ولأهل البغي عفو عنهم إذا فاؤا (رجعوا) إلى أمر الله .

وللمسلمين المنافقين سلامة من القتل بفعل شطارتهم بالتمويه. فالمسلمون المؤمنون يُقيّمون الظاهر من المسلم، ولا يتدخّلون في الباطن منه.

فمنع استخدام القوة ضد المشركين، وأهل البغي، وأهل الكتاب، مشروط بامتناع العدوان والبغي ودفع الجزية.

أما ردة المسلم عن الإسلام فليست مشروطة إلا بالعودة إلى الإسلام، وإلا فإن البديل هو القتل؛ فلماذا ؟

من يضمن أن عودة من سيعود عن ردّته إلى الإسلام خوفاً من القتل ستكون عن إيمان صحيح ؟ أو ليس الاحتمال الأكبر لعودته أن يكون التستر بالإسلام حفاظاً على الحياة، والنتيجة أن يكون مسلماً منافقاً؛ فهل يحمل المسلم المنافق خيراً للإسلام ؟

بين العقوبة الأخروية، الخلود في النار، التي فرضها الله تعالى على المرتدّين؛ وبين العقوبة الدنيوية، القتل، التي فرضها حديث الرسول، مسافة مليئة بالتساؤلات المشروعة/الشرعية والعقلية.

فردًّا على هذا التباين، أضحى التسابق على التنازل في إبداء الخضوع في سبيل اتخاذ فتاوى أشدّ قسوة، سُنّة دائمة عند معظم التيارات والفرق الإسلامية، إن لم يكن كلها. وأخذت هذه الفرق، بدلاً من فتح باب التيسير تُشرِّع فتاوى التعسير على أوسع أبوابها. وهنا نرى تزاحماً شديداً عند العلماء المسلمين ـ على شتى تياراتهم وفرقهم ـ إلى استدراج الأحكام والأوصاف الأشدّ قسوة، التي أُطلِقت على من حسبوهم مرتدّين، الذين ـ لسبب عقلي أو نقلي ـ انتقدوا جانباً أو أكثر من جوانب النص الإسلامي.

لقد وُصِفت، ماحسبوها رِدَّة، بأنها أشد أنواع الكفر على الإطلاق، ونَعِدُّ هذه الأوصاف أنها وسيلة للزلفى إلى الله تعالى؛ فكأن إنزال أشد العقاب (القتل) ، على المسلم الذي غيّر دينه أو

حاول أن يجتهد كما اجتهد غيره، ليس إلا إرضاء لله تعالى ـ كما يحسبون ـ في الوقت الذي لم يفرض هو بعزّته وجلاله مثل هذه العقوبة.

ففي مجال إملاء مساحة الفراغ والتباين الموجود بين النصّين القرآني والنبوي، لماذا لم يعط العلماء/ الفقهاء أرجحية لصالح النص القرآني الذي أُنزِلَ من أجل هذا السبيل ؟

إن ذلك لم يحصل ـ كما نحسب ـ لأن الفقهاء المسلمين ضيَّعوا، في غمرة السيول من الجدالات المذهبية الراكضة وراء حيازة موقع الفرقة الناجية من النار باللجؤ إلى المزيد من الزلفى لله، أيهما الأصل ـ النص القرآني أم النص النبوي ـ وأيهما الفرع، في معرض المقارنة بين الحكم الآلهي و الحكم النبوي .

لو قُيِّض لنا أن نحصل على تاريخ واضح لأسباب النزول ، وللظروف التي دفعت بالرسول ليحدِّث بما حدّث به من أحاديث نُسِبَت إليه حول مسألة الردّة، لكان ذلك خير مساعد في فهم مساحات التباين بين ما جاء في النص القرآني وما جاء في النص النبوي. فعلى الرغم من ذلك سنحاول، بما نستطيعه من الجهد وبما توفّر لدينا من معطيات ووقائع تاريخية مؤكّدة ، أن نصل فيما بينها في محاولة لإعطاء رأي حول هذه الإشكالية .

كانت أول محاولة للفتنة بين صفوف المسلمين قد حصلت من ذيول الالتباسات التي أحدثتها وقائع ما جرى بعد سرية عبدا لله بن جحش، والتي تمّت في أول عهد الرسول في المدينة، والتي دار الجدل فيها حول مسألة القتال في الشهر الحرام:

ـ ردّ فريق من المسلمين في مكة على المشركين أن القتال لم يتم في الشهر الحرام.

ـ وفريق آخر، مؤيّداً موقف الرسول، أنّب عبدا لله بن جحش على ما أقدم عليه من قتال في الشهر الحرام.

ـ الرسول نفسه غضب على عبدا لله بن جحش لأنه قاتل في الشهر الحرام.

ـ عبدا لله بن جحش و أصحابه امتنعوا عن تغيير موقفهم وأصرّوا على أن تنزل توبتهم.

ـ تَدَخّل اليهود نافخين بالنار، فرحين بأن يحصل قتال بين المسلمين وقريش.

ـ إستمرَّت قريش في التأليب على المسلمين بأنهم ارتدّوا عن اتفاق تحريم القتال في الأشهر الحرم . كما إنها اتّهمت الرسول بنقض العهود والمعاهدات .

في ظل هذا الانقسام أصبحت الأبواب مشرّعة، في داخل دائرة الاحتقان، على أسوأ الاحتمالات، منها:

ـ كاد المسلمون أن يقتتلوا بين مدافع عن عبدا لله بن جحش، وبين متّهم إياه (فريق معه وفريق ضدّه) .

- فإذا وقعت الحرب بين قريش وبين المسلمين، في الوقت الذي يعاني فيه المسلمون من تشتت وفرقة في المواقف، حيث كانت الفتنة قد بدأت تنخر صفوفهم، ستكون الغلبة لقريش الموحّدة الصفوف، المدعومة من اليهود.

أما الذي كان عليه أن يحسم أمر المسلمين ويوحّد صفوفهم، فلم يكن إلا الرسول قادراً أن يعطي الحكم الفصل. فنزلت آية: (يسألونك عن الشهر الحرام...ومن يرتدد منكم عن دينه ... (إلى آخر الآية) ... (لتعالج أمرين:

- **الأول:** أَحَلَّ للمسلمين قتال المشركين في الشهر الحرام، وهذا ما يضمن براءة عبدا لله بن جحش وأصحابه، وهي الحل الذي يُعيد للمسلمين وحدتهم .

- **الثاني:** تهديد المسلمين الذين كانوا على وشك الارتداد عن الإسلام بإحباط أعمالهم (إبطال ثوابهم) في الدنيا والآخرة؛ وإنهم بارتدادهم عن الإسلام سوف يكونوا من أصحاب النار هم فيها خالدين .

ولهذا، وبعد أن أصبح المسلمون في موقع عسكري قوي، وبعد أن ازدادت سرايا الرسول وغزواته؛ ولما كثر القتال بين المسلمين والقبائل العربية التي لم تدخل الإسلام، ومنها التجمّعات اليهودية، أصبح الكثيرون من المسلمين الخائفين على حياتهم، أو الخائفين من ويلات القتال، وهم الذين أطلق القرآن عليهم صفة المنافقين، أقرب إلى أن يرتدّوا عن الإسلام، وهذا ما يمكن أن يُحِلَّ الضعف في نفوس من لم يدخل الإيمان قلوبهم بسبب من حداثة انتمائهم للإسلام.

كانت الردة، في مثل تلك الظروف حيث كان الإسلام طريَّ العود، من أفحش أنواع الكفر، أي من أشد الأخطار التي يمكن أن يواجهها الإسلام فعلاً، ليس لأسباب عقيدية دينية، وإنما لأسباب تهديدها لأمن الجماعة المسلمة في مواجهة عدو كثير العدد والعدّة.

فالرد الحاسم والمناسب، في مثل ظروف كتلك التي كانت فيها النتيجة المحتملة: إما حياة الإسلام أو موته، كان يجب أن يكون قاسياً حتى لو كان قتل المرتدين هو العقوبة المفروضة.

كان الارتداد عن الإسلام، في تلك الظروف أيضاً، يُمثّلُ خطراً أمنياً وعسكرياً أكثر منه خطراً عقيدياً دينياً. فالعقيدة الدينية كانت بطاقة هوية تثبت صحة انتماء الفرد إلى الدولة الحديثة العهد بالتأسيس في حينه، وكان الخروج عن العقيدة هو خروج عن الدولة.

لهذا، وكما نحسب، كانت مساحة التباين واضحة بين النصين القرآني والنبوي:

فالحكم القرآني يُعَدُّ - كما نرى - ثابتاً قيمياً لا يتغير بتغير الزمان والمكان إلا في ما له علاقة ببعض التفاصيل، والتي قامت بتحديدها أحكام الناسخ والمنسوخ، التي وإن توسّع الفقهاء المسلمون في مساحاتها، فلابد من إعادة النظر في هذه المساحات لتقريبها أكثر من الواقع المعاش.

أما النص النبوي فيمكن أن يلحق به التغيير، فهو قد يكون محكوماً بمرحلة أو ظرف أو موقف تقتضيه مصلحة الدفاع عن قيم أو مصالح عامة في ظرف من الظروف الخاصة.

فاستمرار التسابق على الحكم بالقتل على التارك لدينه، إستناداً إلى الحديث النبوي، من دون النظر إلى اختلاف الظروف، أصبح عند الفقهاء حكماً ثابتاً، بينما الحكم الثابت ـ الذي نصَّ عليه القرآن ـ أصبح عندهم متغيّراً مرحلياً.

ماذا جاء من أحكام في النص القرآني حول أسلوب الدعوة للإسلام، والعقوبة المفروضة على التارك لدينه ؟ما هي الأحكام التي نصَّت عليها السُنّة النبوية حول المسألة ذاتها ؟أين تقع نقاط الالتقاء، ونقاط الافتراق ؟ وهل من تسوية بينهما ؟

ـ إن النص الوحيد الثابت هو النص القرآني: ﴿لا إكراه في الدين﴾ و ﴿قل الحق من ربِّكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ و ﴿فإن أعرضوا عنك فما أرسلناك عليهم حفيظا﴾ و ﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾ ...

ـ أما الأحاديث النبوية: "من ترك دينه فاقتلوه "، "وأُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا..."؛ فإنه على الرغم من الإجماع عليها بين الفرق الإسلامية كافّة، إلا أن بعضهم قد أكثر من شروط صحّة الإسلام أمام الأفراد والجماعات؛ وبعضهم قد أقلّ منها. وأخذوا يحاسبون بعضهم البعض بالتبديع والتفسيق والتكفير؛ وكانت كل فرقة منها تستند في أحكامها إلى الشروط التي وضعتها من طرف واحد استناداً إلى اجتهاداتها الخاصة بها، فلم يبق لمبدأ الردة في الإسلام ـ في مثل هذه الحال ـ إلا مهمة اتهام الآخرين بالردة وتكفيرهم ؛ ففُقِدت الضوابط، وفلت السيف من عقاله .

وبدورنا، وإذا حاولنا أن ننظر إلى هذه النصوص من خلال المنظور السوسيولوجي والتاريخي، فسنرى أنها جاءت منعزلة عن هذا السياق.

حتى وإن عُرِفَ ظرف النطق والعمل بها، فإن الروايات التاريخية التي يُستدَلُّ منها على صحة الأحاديث قد دُوِّنَت في عصور متأخرة جداً عن زمان حدوثها. يقول محمد أركون (مفكر عربي معاصر) : " إن القرون الهجرية الأولى هي فترة صعبة جداً على الدراسة لأنها غائصة في أعماق الزمن؛ ولأن الوثائق الصحيحة المتعلقة بها نادرة؛ فالمصادر التي تتحدث عن هذه القرون التأسيسية من تاريخ الإسلام هي جميعها مصادر متأخرة، بمعنى أنها كُتبت بعد منتصف القرن الثاني الهجري (أي بعد ١٥٠ سنة على الأقل) . وإذن فهي لم تُدَوَّن وقت حصول الأحداث أو فور حصولها كما يتوهم عموم المسلمين، وإنما بعد حصولها بزمن طويل"[١] .

---

(١) أركون، محمد: "حوار مع محمد أركون..." (٣٥ ـ ٤٤) : **مجلة دراسات عربية** : بيروت: العدد ٥/٦: آذار/ مارس: ١٩٩٨: ص ٤٠.

إقتضت الظروف التي كانت محيطة بالرسول، في أثناء قيامه بالدعوة للإسلام، وضع عدد من الأحكام - جاء بعضها نصاً قرآنياً وبعضها الاحر حديثاً نبوياً - التي تُنظّم شؤون المسلمين؛ كان بعضها يتغيّر بتغيّر تلك الظروف. ويُقرُّ العلماء المسلمون بوجود آيات ناسخة وآيات منسوخة؛ فالناسخ يمثّلُ الحكم الجديد والمنسوخ يُمَثّلُ الحكم الملغى. إن وجود الناسخ والمنسوخ يدل دلالة واضحة على حتمية تغير الظروف، وعلى وجوب تغيير الأحكام بما يتلاءم مع الظروف الجديدة؛ فالأحكام، إذاً، لم تكن تنزل بمعزل عن سياقها التاريخي: الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

رفض العلماء المسلمون أن ينظروا إلى النص من خلال خصائصه التاريخية، على العكس مما فعله الرسول ومما فعله النص القرآني. وكان ما فعلوه هو أنهم نظروا إلى النص على أساس جامد من القدسية، وتحريم المساس به، فتحوّل النص الديني ، عندهم ، من تاريخيته إلى مستوى التجريد الخالص ؛ فأخذ هؤلاء يناجون الله - في لحظات الخلوة - وكأن هذا النص أصبح بمنأى عن كل ما يحدث في المجتمع من سياسات وتقاليد وأعراف وتحزُّبات وصراعات، وكلّها تجعل المجتمعات في حركة دائمة متغيِّرة ، والدليل على ذلك مواكبة النص الدائمة - في خلال حياة الرسول - وفي أقل من عشرين سنة من عمر الدعوة الإسلامية، لتلك المتغيّرات حيث كان حكم جديد لظرف جديد ينسخ حكماً قديماً كان يتناسب مع ظرف قديم. أفلا يمكن — إستناداً إلى حكمة الناسخ والمنسوخ، من جهة؛ والى تغير بعض الأحكام النبوية، من جهة أخرى — أن يتجرّأ الفقهاء، من أجل مصلحة البشرية في وجوب التطور، أن يقرِّبوا من حين إلى آخر بين النص والواقع، آخذين جانب الثوابت من القيم الإسلامية والإنسانية؟

لمثل هذه الأسباب، وخلافا لما عمل - ولما زال يعمل - به الفقهاء المسلمون، سوف نرى في المراحل التاريخية اللاحقة، أن التاريخ عندما كان يتحرك، كان النص الديني يتراكم باستمرار لمواجهة حالة التطور، فيُنحَل منه و إليه، إلى درجات التضارب والتناقض والتصارع بين النصوص الفرقية/المذهبية ؛ و لم تكن حركة النص الديني - في خلال مئات من السنين — سوى خدمة لحركة التاريخ في مختلف وجوهها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

لنفترض، كما يفترض علماء الدين المسلمين في خلواتهم وفتياهم ، أن النص في القرآن والسُنّة منعزل عن سياقه التاريخي والواقعي؛ فماذا نجد حول مسألة الانتماء إلى الإسلام وحول الردة عنه، وحول الأحكام التي صدرت على المرتد عن الدين ؟

- **أولا : في مسألة الانتماء:** حذّر الله من استخدام الإكراه في الدعوة إلى الإسلام، قائلاً: ﴿لا إكراه في الدين﴾؛ وترك حرية اختيار الإيمان أمام البشر أو حرية الكفر: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾.

بالإضافة إلى نفي الإكراه وتحذير النبي والمسلمين من استخدامه إلا بشروط دقيقة، أمر ا لله الرسول والمؤمنين بالتزام حدود حريتهم واحترام حرية الآخرين بالاختيار: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم بأنفسكم، لا يضرّكم من ضَلَّ إذا اهتديتم﴾. وأمر ا لله النبي، أيضاً، بأن دوره ليس في إكراه الناس على الإيمان، لأن ا لله قادر على إكراههم إذا شاء: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾.

إلى جانب الآيات التي تمنع الإكراه أتى في القرآن آيات تأذن للمسلمين بالقتال بشروط: إذا ظُلِموا، أو لقتال الفئة الباغية، أو للدفاع عن النفس، أو قتال أهل الكتاب حتى يدفعوا الجزية. وعلى العكس من ذلك فقد جاء في حديث للرسول ما يحض على القتال في سبيل فرض الإسلام: " أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ..."؛ فهل يعني هنا بكلمة الناس ـ كل الناس ـ أم أن هناك جماعة محددة ؟ وهل معنى (الناس) هنا عام أم خاص؟

إذا كان المقصود (بالناس) المعنى العام، فإن فيه ما يتناقض مع ما جاء في القرآن. أما إذا كان المقصود هو المعنى الخاص، فيكون حديث الرسول ظرفياً ومؤقتاً ومتغيِّراً له علاقة بظرف خاص، وحادث معيَّن. وهذا ليس فيه ما يتناقض مع حرية الإيمان كثابت قيمي.

ـ ثانيا : **في مسألة الردَّة** : بعد أن عرفنا الظروف التي أُنزلت لأجلها آية ﴿من يرتدد منكم عن دينه...﴾ ، ثم تحذير المرتدّين من الخلود في النار؛ أصبح من الواضح، أيضاً، أن الذين يرتدّون عن الإسلام ﴿...لن يضروّا ا لله شيئاً... ﴾، وليس من العسير أن ﴿...يأتي ا لله بقوم يحبهم ويحبونه...﴾.

أصبح الأمر واضحاً وجليّاً أن من يرتدد عن دينه لن يوقع ضرراً على المؤمنين وعلى ا لله تعالى، لأن ا لله قادر ـ إذا شاء ـ أن يعوِّض الإسلام والمسلمين بأفضل منهم، محبة وإيمانا با لله وبالإسلام. وعلى الرغم من كراهية الردة عند ا لله فقد جاء ما يحذِّر المرتدين من أعمالهم من أن حساباً ينتظرهم في الآخرة .

ـ ثالثا : **في مسألة الأحكام على المرتد :**

(في أحكام القرآن: فيمت وهو كافر ـ إحباط أعمال المرتد في الدنيا وفي الآخرة ـ وهو من أصحاب النار خالد فيها ـ لعنة ا لله عليهم والملائكة والناس أجمعين ـ يضرب الملائكة وجوههم وأدبارهم .

(في أحكام السُنَّة: الحكم بالقتل .

(في أحكام السلف: الاستتابة قبل التنفيذ .

من الواضح أن ا لله قد أجَّلَ حساب المرتدين إلى الآخرة، وذلك على الرغم من أن الفقهاء المسلمين قد استدلّوا بأن في كلام ا لله ما يدل على عقوبة دنيوية : ﴿ ...فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا... ﴾، لكن ليس في إحباط الأعمال أية إشارة، من قريب أو بعيد، حول القتل .

أما الحكم الدنيوي، أي ما جاء في أحكام السُّنّة فيه أمور ثلاثة: الحساب كمبدأ ـ الاستتابة ـ القتل.

فالحساب كمبدأ يعني أن ا لله لم يفوّض الرسول نفسه بالسيطرة على البشر بحيث أمره: ﴿فذكّر إ نما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر﴾، وإذا ﴿أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا...﴾.

فدور الرسول ـ حسبما جاء في النص القرآني ـ هو البلاغ وحسب، وعلى ا لله الحساب ﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾؛ وعلى الرغم من ذلك فقد أسبغ العلماء المسلمون على الرسول، وعلى أنفسهم، أيضاً، مهمة حساب البشر. و لم يقف بعضهم عند هذا الحد فتجاوزوا كل ذلك وأمروا بتكليف أي مسلم كان في تنفيذ حكم القتل من دون العودة إلى الحاكم وإرغام من لا يطبِّق بعض أحكام الدين على تطبيقها. ولننظر إلى ماذا سوف تؤول إليه الأمور إذا طبّق مسلم هذه الأحكام تقليداً لفتوى أحد الفقهاء والتي تتعارض مع فتوى فقيه آخر .

أما الاستتابة فيبدو أن العلماء المسلمين لم يقفوا كثيراً عند حالة التعجب التي وقف عندها النص القرآني قائلاً: ﴿ألم يعلموا أن ا لله هو يقبل التوبة...﴾ (التوبة٩ : ١٠٤). وجاء، أيضاً: ﴿إنما التوبة على ا لله...﴾ (النساء ٤: ١٧). وجاء ، أيضاً، أنه: ﴿هو الذي يقبل التوبة عن عباده...﴾ (الشورى٤٢ : ٢٥).

وعلى الرغم من كل ذلك فإن عدداً كبيراً من الفقهاء ـ حتى الآن ـ يحاسب ويستتيب ويهدد بالقتل، وينفذونه في معظم الأحيان .

فبين حكم ا لله، في إرجاء الحكم على المرتدين وغيرهم إلى الآخرة ـ وهو الحكم الأصل الثابت ـ وبين حكم السُّنّة والسلف، وهو الفرع المتغيِّر، تقع مسافة الظرف السياسي والأمني والاجتماعي، أي الظروف المحيطة بالحدث المتغيِّر.

كانت العقيدة الدينية في أثناء حياة الرسول على التصاق شديد بالوضع السياسي. فالدعوة الجديدة كانت بحاجة إلى إطار سياسي يحميها من المناهضين لها وكانوا كثيرين في البداية. فلهذا السبب أسّس الرسول دولته في المدينة، وجمع الأنصار فيها والمهاجرين، فأصبحت تشكّل ملجأ آمناً لكل من اعتنق الدعوة الجديدة .

عمل الرسول على تأمين الاستقرار الاقتصادي والأمني لدولة المدينة. فإذا كان الاستقرار الاقتصادي قد أصبح آمناً بواسطة الغنائم التي كانت تدرُّها السرايا والغزوات، وفرض الجزية على أهل الكتاب؛ فإن الاستقرار الأمني كان يتطلّب توفير قوانين تحميها. ولن يغرب عن البال أن

الدولة ـ أية دولة ـ تُطبِّقُ قوانين استثنائية عندما تـمر في ظروف استثنائية، وهـي الـتي تُعرَفُ في المصطلح القانوني في عصرنا هذا بقوانين الطوارئ.

كانت مصلحة دولة المدينة، في بداية تأسيسها، لا تسمح بأي اختراق أمني، لأنها كـانت لا تزال طرية العود محاطة بكثير من الأعداء من الخارج، وبعدد غير قليـل مـن الداخـل مـن الذيـن لم يكتمل إيما نهم بها وبالدعوة الجديدة، من الذين لم يكونوا متحمسين جداً للدفاع عنهـا، لأنهـم كانوا في غير ثقة من إمكانية استمرارها .

كان يُعَدُّ المرتد عن الدين، في مثـل تلـك الظـروف، مرتـدّاً عـن الدولـة، أيضـاً؛ وكـان هـذا الارتداد يشكّل خطراً أمنياً على سلامة الدولة الطرية العود، وعلى الأمن النفسي للجماعة المسلمة التي لم يتسن بعد لقوة إيمانها أن تشتد وتتعمق. فالأمن هنا ــ كمـا نحسـب ــ كـان أمنـاً معنويـاً للجماعة المسلمة من جهة، وأمنـاً مخابراتيـاً (سياسـياً وعسـكرياً) يُعنى بأسـرار الدولـة السياسـية والعسكرية.

إنطلاقاً من هذه الظروف الخاصة والمرحلية، كان الحكم على المرتد عن الإسلام يحمل وجـه الدفاع عن أمن الدولة. لم تكن الدعوة الإسلامية تخشى الاختراق العقيدي/الديني ـ بمعنى الارتداد عن الدين ـ بدليل ما حملته المرحلة المكيَّة، أي مرحلة ما قبل تأسيس الدولـة الإسـلامية في المدينـة، من دعوة واضحة و ملزمة للرسول بالحوار وبالتي هي أحسن سواء مع المسلمين أو مع غيرهم.

إن ما يدفعنا إلى حسبان أن الارتداد لم يكن يحمل معنى الارتـداد علـى العقيـدة بمعـزل عـن الظرف السياسي والأمني، لأن الإسلام ليس دعوة سريّة؛ وإنما هي بالأساس دعوة علنيـة تعمـل على نشر مبادئها في خارج الجماعة المسلمة. فالتبشير بها في العلن هـي مـن المهمـات الأساسية المطلوبة من المسلمين. لذلك ليس في الإسلام، كعقيدة، من الأسرار الدينية ما يُخشى مـن إفشـائه و تسريبه إلى المشركين من قريش أو غيرها؛ لكن ما كان يُخشى عليه من أسرار هو تسـريب مـا كان له علاقة بالدفاع والهجوم وسِرِّية تحركات السرايا والغزوات، وهي أسرار لا يتعدى خطرها أمن الدولة السياسي والعسكري .

إن زوال الظروف المرحلية التي استدعت مواجهـة مرحليـة بقوانـين مرحليـة ــ شـبيهة بحالـة الطوارئ ـ يفترض زوال النتائج التي ترتّبت عليها لتترك المكان للأحكام القيمية الثابتة، وهي حرية الاختيار، ومنع الإكراه.

يتفرَّع عن المسألة الأم، لا إكراه في الدين، ثلاث مسائل فرعية، إلا أنها لا تقلُّ عنها أهميـة في تأثيرها على الحياة الفكرية للإسلام، كما وأن لها تأثير على مدى تطور الإسلام وتقدّمه، وهي:

ـ **الأولـى : هل الإسلام دين الفطـرة** ؟ إننا نتساءل: ومـاذا يعـني ذلـك ؟ أيـن يلتقـي هـذا المبدأ مع مسألة (لا إكراه في الدين) وأين يفترق عنها ؟

لا شك أن آية (لا إكراه في الدين) تتناقض مع ما جاء في حديث الرسول: "إن المرء يولد على الفطرة..." إذا كانت الفطرة ـ كما جاء تعريفها في الصحاح ـ تعني الخِلقة، لأنه لا يلتقي الاختيار في الآية مع الجبر في الحديث.

فالخِلقة/ الفطرة تكون هنا بمعنى الغريزة؛ مثل غريزة التناسل والجوع وحب البقاء وحب الأم لطفلها..وقد جاء في تعريف الغريزة ما يلي: "هي نمط سلوكي موروث، خاص بنوع حيواني، قليل التباين بين فرد وآخر؛ يجري وفق وتيرة زمنية قليلة التعرض للتقلبات، فيبدو النمط الغريزي كأنه جواب غائية إشباع الفرد أو النوع (تغذية، حماية، تناسل) دون وعي التناسق الضروري، وربما دون وعي الغاية المنشودة. بهذا تعتبر الغريزة نقيضة السلوك الذكي"[(١)].

يشترك في هذه الغرائز كل من الإنسان والحيوان، يقدم عليها من دون تفكير، وهي تشكل شرطاً ضرورياً لاستمرار الحياة؛ بل إنه بدون ممارستها تنقرض الحياة الحيوانية والحياة البشرية؛ فيمكن للإنسان ـ مثلاً ـ أن يموت جوعا.

أما الدين، بشكل عام، والإسلام بشكل خاص لأن المسلمين يقولون بأنه دين الفطرة، ليس بغريزة شبيهة بواحدة مما تكلمنا عنه، وإلا كان الامتناع عن تلبية الحاجات الدينية، إذا صحَّ أن هناك فطرة دينية، تعني انقراض الجنس البشري أو موته بسبب عدم تلبية تلك الحاجات؛ لكن ما نراه أن الجنس البشري مستمر الوجود منذ بدء الخليقة، سواء من كان منه مؤمناً بالأديان السماوية أو بغيرها من الأديان الوثنية.

فالتناسل والجوع والعطش وحب البقاء ... يُعَدُّ كل منها غريزة ضرورية لا تستمر الحياة من دونها . أما الدين فهو غير ذلك كليًّا؛ فهو حاجة روحية فحسب، وإلا كان من اللازم أن نعتقد أن هناك غريزة الانتماء للإسلام، وغريزة الانتماء إلى المسيحية... وهلم جراً.

إستناداً إلى ذلك نحسب أن للفطرة، التي وردت في حديث الرسول، مضمون إجتماعي أي بمعنى التقليد أو العرف. وقد جاء في تعريف التقليد ما يلي: " يُؤخَذُ بمعنى المحاكاة والنقل. فيكون التقليد متعدد المعاني: قبول قول الغير بلا دليل (تصديق)، وقبول قول الغير للاعتقاد فيه (تمذهب). وقد ذهب الأشعري إلى أن التقليد كاف للإيمان، فعارضه أبو هاشم المعتزلي بالقول: لا بد لصحة الإيمان من الإستدلال"، وإن السلوك التقليدي "سلوك مألوف، معروف من قبل، حدث وما زال يحدث على النحو عينه. وهو السلوك الخاضع لسلطان الماضي (عادة القدماء:

---

(١) خليل، خليل أحمد: **مفاتيح العلوم الإنسانية**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٩٠:(المادة ١٠٣٢: غريزة): ص ٣٠٥.

عادة التمثُّل بما قيل وحدث)، ولآداب الحياة السالفة، وللموروث/المألوف، لدرجة التكريس المعياري أو العرفي"[1].

فحديث الفطرة لا علاقة له بإكراه/إجبار المرء على اعتناق دين آبائه؛ وإنما له علاقة بتقليد الأبناء للآباء؛ فهم يقلدونهم بمختلف عاداتهم الاجتماعية، منها والدينية. فيتوارث الأبناء عن الآباء العادات و الأعراف بلا دليل، لكنهم في المقابل يقومون بتطويرها وتحديثها أو تعديلها أو إلغائها.

من إسباغ قدسية لا يمكن الجدال فيها أو حولها، باعتبار المسلم مفطوراً/مخلوقاً على الإسلام؛ وقع الفقهاء المسلمون في متاهة/فخ لا يمكن الفكاك منه، لماذا ؟

إذا كنا، استناداً إلى الحديث النبوي، نعتقد أن كل من يولد من أبوين مسلمين يجب أن يكون مسلماً بالفعل، لأن نطفة المسلم إذا دخلت رحم المرأة تصبح بحكم الإسلام ، فإن هذا لن يعني إلا أن الله قد خلق المسلم مسلماً، فلا رادَّ - إذاً - لإرادته لأنه ليس لإرادته تبديلا.

إن ما ينطبق على خلق المسلم مسلماً منذ أصبح نطفة في رحم أمه، ينطبق - أيضاً — على خلق المسيحي مسيحياً، وعلى خلق الوثني وثنياً.

إذا صحّ هذا القول يعني أنه من الواجب الامتناع عن الدعوة للإسلام سواء كانت الدعوة بالقوة أو كانت بالحوار؛ لأن الدعوة في ظل هذه الأسباب هي محاولة من الإنسان لمنع إرادة الله في خلقه.

- **الثانية : مسألة الجبر والاختيار:** لم تستطع الحركات الإسلامية، منذ نشأة علم الكلام حتى الآن، أن تحسم الرأي في هذه الإشكالية الفلسفية، أي بمعنى التوفيق بين طرفيها المتناقضين على صعيد النص الديني الإسلامي؛ وهي قد بقيت ميداناً للتكفير المتبادل بين الفرق التي تقول أن الإنسان مخلوق مع أفعاله، ومصيره الأخروي مُسجَّل في اللوح منذ ولادته، وبين الفرق القائلة بأن لكل نفس ما كسبت، وعليها ما اكتسبت.

وحيث أن هذه المسألة قد استهلكت القرون الطويلة من الجدل الديني والكتابة فيها والمناظرات التي دارت حولها، نحيل من يهتم بتفصيل أكثر إلى آلاف الكتب والمصنفات الخاصة بها. لكننا في الوقت ذاته، ولما له علاقة ببحثنا، كان لابد إمامنا — وانسجاماً مع منهجنا في اعتماد العقل الناقد - إلا أن نسجِّل عدداً من الملاحظات:

لو كان مبدأ الجبر هو الثابت، أي أن الله عز وجل يخلق في الإنسان أفعاله - وهو قادر على ذلك من دون أية مناقشة - لكان من الواجب الديني الإيماني على المسلمين أن لا يعملوا ضد ما

---

(١) م . ن : ص ص ١٢٦ - ١٢٧ : (المادة ٤١٦ : تقليد) .

أراده الله، أي أنه من العبث أن ندعو إلى الإسلام من هو مكتوب عليه أن لا يكون مسلماً بإرادة من الله؛ ومضيعة للوقت أن ندعو إلى الإسلام من كان مكتوباً عليه أن يكون مسلماً بـإرادة مـن الله أيضاً. ففي حالة القول بالجبر ـ وهو حكماً ضد آيـات الكسـب والاختيـار ـ سـوف تنتفـي شرعية الدعوة الإسلامية بحجة أن المسلم مخلوق مسـلماً، والمسـيحي مخلـوق مسيحياً، والمشـرك مخلوق مشركاً... والمؤمن مخلوق مؤمناً، والمنافق مخلـوق منافقـاً. فلمـاذا، إذاً، نسـتهلك الوقـت في تصنيف و في تأليف مئات الألوف من الكتب والمحاضرات والمجادلات والمناظرات ؟!!

ـ **الثالثـة : حديث افتراق الأمـة والفرقة الناجيـــة من النـار:** إن مـا نحسـب أنـه يُمثّـل خطورة في مسيرة التاريخ الإسلامي، ليـس مـا يحمله مبـدأ الاتهـام بـالردة وفـرض العقوبـة علـى الأفراد، لأن الخسائر مهما كانت ستبقى محدودة؛ لكن ما نحسب أنه يشكّل الخطورة الفعلية هـو ما أسبغه الفقهاء المسلمون من قدسية على هذا المبدأ، مـن جهـة؛ ولارتباطـه مـع حديـث الفرقـة الناجية من النار من أصل ثلاث وسبعين فرقة من جهة ثانية.

وإذا ما حسبنا أن الحديث الذي نُسِبَ إلى الرسول صحيحـاً وُمجمَعَـاً عليـه ــ وهـو حديـث افتراق الأمة والفرقة الناجية ـ ذا علاقة وثيقة بمبدأ الردة في الإسـلام، لأصبـح مـن الواضـح أمامنـا مدى الخطورة الذي يمثّله هذا المبدأ على مسيرة الدعوة الإسلامية، منذ وفـاة الرسـول حتـى الآن، والذي ما زالت آثاره مستمرة .

وحيث أننا سوف نتناول مدى انعكاس تطبيق هذا المبدأ على مسيرة الإسلام والمسلمين عـبر مختلف مراحل التاريخ الإسلامي، نرى أنه من المفيد الإشارة إلى أنه ـ استناداً إلى هـذا الحديـث ــ سوف تعمل كل فرقة إسلامية، في تسابق محموم بـين كـل الفـرق، علـى اكتسـاب موقـع الفرقـة الناجية متّبعَة أسلوب تكفير الفرق الأخرى، واستخدام مبدأ الاتهام بالردة ضـد منافسيها كمـبرر لاستباحة دمها؛ وقد استباحت كل فرقة دماء أصحاب الفرق الأخرى، جماعات وأفراداً. وهـذا ما سوف نُطِلُّ عليه بالتفصيل في الفصول اللاحقة من هذا البحث.

****

الفصل الثاني

مرحلة التأسيس لتكفير الجماعة

- تمهيد

بعد فتح مكة في شهر رمضان من العام الثامن للهجرة ؛ وبعد ملاحقة فلول المشركين إلى الطائف، وحصارهم فيها، ثم القضاء عليهم عرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب النبي محمد و لا بعداوته. ساعتئذ ضُرِبَت إليه الوفود من كل وجه، فدخلوا في دين ا لله أفواجا. وهكذا استتب الأمر للإسلام في كل شبه الجزيرة العربية.

وانتهت مرحلة أخرى في تاريخ الإسلام بعد إخضاع الجزيرة العربية بكاملها. ودخل الإسلام في مرحلة نوعية عندما أخذت الأبصار تتّجه نحو بلاد الروم، في أواخر حياة الرسول، فكانت غزوة تبوك التي قادها بنفسه مفتتحاً عصراً جديداً في حياة الإسلام. وكانت الفوائد الاقتصادية من أهم نتائج تلك الغزوة إذ فرض الرسول فيها الجزية على النصارى من أهل الكتاب.

ولما جهّز الرسول لحملة أخرى على بلاد الروم، بإمرة أسامة بن زيد على رأس الكثيرين من كبار الصحابة، ألمّ المرض به ووافته المنيّة .

منذ تلك اللحظة أخذت الدعوة الإسلامية تواجه عدداً من الإشكاليات: سواء في علاقة الصحابة مع الرسول (قبل وفاته بمدّة قصيرة)، أو بين بعض المسلمين مع بعضهم الآخر، أو بين من لم يكن قد اكتمل إيمانه بالإسلام من العرب وبين المسلمين الآخرين. وأخذت هذه الإشكاليات تتوالد، ويتّسع نطاقها، كماً ونوعاً.

ولما كان سلاح النص الديني، في بدايات المرحلة التي تلت وفاة الرسول، هو السلاح الأمضى بيد صاحب السلطة وبيد المعارضة؛ أخذ كل طرف يمتشق هذا السلاح للدفاع عما يدَّعيه حقاً لنفسه، أو دفاعا عن موقفه ورأيه في ما يجري، فكان كل طرف يفْلِحُ في الحصول على ما يريد.

ولما ابتدأ عصر الخلافة الراشدة، كان يُعَدُّ ـ كما نحسب ـ العهد الذي أسَّسَ لأكثر الإشكاليات. نتيجة لهذا الفرض كان لابد من تخصيص فصل من هذا البحث يهتمُّ بدراسة تلك المرحلة دراسة نقدية، ولهذا سنحاول من خلاله أن نُلِمَّ بقدر ما نستطيع عن أسباب نشأة هذه الإشكاليات، مستندين، في سبيل هذه الغاية، إلى ما توفَّر لدينا من نصوص دينية وروايات تاريخية.

****

I - ما هي المسافة التي تفصل بين

تعارضات الصحابة، وموافقاتهم مع الرسول، وبين النص؟

كان الرسول، في أثناء مرحلة المدينة، يشاور أصحابه في الأمر - أحياناً - فيستمع إلى ما يقدِّمون من آراء فيأخذ بها؛ وفي أحيان أخرى يستمع إليهم ولا يأخذ بآرائهم فيقتنعون؛ وفي أحيان لا يقتنعون بل يتَّخِذون - من جانبهم - مواقف تتعارض معه حتى وإن أغضبته.

في ما يلي، من بحثنا هذا، سوف نقوم بسرد لعدد من الروايات حول حوادث تناقض فيها بعض المسلمين مع الرسول، في أثناء حياته، والتشكيك - أحياناً - بعدالته في أثناء توزيع غنائم الغزوات؛ أو حول موافقاتهم معه في مسائل عديدة؛ أو حول تعارضاتهم معه في مسائل أخرى.

١ - تشكيك بعض المسلمين بعدالة الرسول في أثناء توزيع الغنائم:

نقلاً عن صحيح مسلم سنسرد عدداً من نماذج ما كان يُقال من بعض المسلمين، حول تلك المسألة، وردود الرسول عليهم:

- كأن يُقال: " يُعطي قريشاً و يتركنا، وسيوفنا تقطر من دمائهم". فيجيب ﷺ: "إني أعطي رجالا حديثي عهد بكفر أتألَّفهم"[١].

- ويُقال: "إن هذه لقسمة ما عَدَلَ فيها، وما أُريدَ فيها وجه الله". فيُجيب ﷺ: "فمن يعدل إن لم يعدل الله ورسوله... يرحم الله موسى قد أُوذِي بأكثر من هذا فصبر"[٢].

- يُقال: "يا محمد أعدل". فيُجيب: "ومن يعدل إذا لم أكن أعدل؟ لقد خِبتُ وخسرت إن لم أكن أعدل"[٣].

(١) **صحيح مسلم** (ج٣) : م . س : ص ١٠٥ .
(٢) م . ن : ص ١٠٩ .
(٣) م . ن : ص ١٠٩ .

ـ غضبت قريش في أثناء توزيعه لبعض الغنائم، وقالوا: " أيعطي صناديد نجد ويدعنا؟" فيجيبﷺ : " إنما فعلت ذلك لأتألفهم"[١] .

ـ قال رجل: "إتّقِ الله يا محمد". فأجابهﷺ : "فمن يُطِع الله إن عصيته، أيأمنني على أهل الأرض ولا تأمنوني؟"[٢] .

٢ ـ موافقات عمر بن الخطاب مع القرآن ومع الرسول:

يروي السيوطي بعضها فيقول: إن بعضهم أوصلها إلى عشرين. ومن الروايات التي قِيلَت في التأكيد على ذلك:

↔ "كان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن". أو"إن في القرآن لرأياً من رأي عمر". أو"ما قال الناس في شيء، وقال فيه عمر إلا جاء القرآن بنحو ما يقول عمر". ومن بعض هذه الموافقات التي يرويها السيوطي ما يلي:

↔ عن عمر قال: "وافقت ربي في ثلاث؛ قلت: يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلّى؛ فنزلت: ﴿واتخذوا من مقام ابراهيم مصلّى﴾ (البقرة ٢: ١٢٥). وقلت: يا رسول الله، يدخل على نسائك البرُّ والفاجر، فلو أمرتهن يحتجبن؛ فنزلت آية الحجاب (سورة النور ٢٤ : ٣١). واجتمعت نساء النبي ﷺ في الغيرة، فقلت: ﴿عسى ربه إن طلّقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن﴾ (التحريم ٦٦ : ٥). فنزلت كذلك".

↔ نزلت هذه الآية:﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾(المؤمنون ٢٣: ١٢). فلما نزلت قال عمر: فتبارك الله أحسن الخالقين؛ فنزلت: ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون ٢٣: ١٤).

↔ لما توفي عبد الله بن أبي، دعي رسول الله للصلاة عليه، فقام إليه، وقام عمر حتى وقف في صدر الرسولﷺ وقال له: يا رسول الله، أعلى عدو الله ابن أبي تصلي؟ فنزلت الآية ﴿ ولا تصلي على أحد منهم مات أبداً﴾ (التوبة ٩: ٨٤).

≈ لما استشار رسول الله الصحابة في قصة الإفك، قال عمر: من زوجكها يا رسول الله؟قالﷺ : الله . قال عمر: أفتظن أن ربك دلّس عليك فيها؟ ﴿ سبحانك هذا بهتان عظيم﴾ (النور ٢٤: ١٦). فنزلت كذلك.

≈ رفع عمر تلاوة ﴿ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما﴾.

---

(١) م . ن : ص ١١٠ .

(٢) م . ن : ص ١١٠ .

↔ ورد في"الكامل "لابن عدي - وهو-حديث ضعيف - عن ابيه عن عمر أن بلالاً كان يقول، إذا أذّن: أشهد أن لا إله إلا ا لله، حي على الصلاة. فقال عمر: قُل في إثرها: أشهد أن محمداً رسول ا لله. فقال الرسول: "قل كما قال عمر"[1].

٣ - الحوادث التي تُروى فيها معارضة بعض الصحابة للرسول.

أ - صلح الحديبيّة:

عقد الرسول صلحاً بينه وبين قريش، على أن يرجع المسلمون عن الحج إلى الكعبة في السنة السادسة الهجرية، على أن يعود المسلمون إليها في العام التالي؛ واشترطت قريش هذا خوفاً منها أن تتحدث العرب أن محمداً قد دخل مكة عنوة. "فجاء عمر بن الخطاب، وأتى رسول ا للهﷺ ؛ فقال: يا رسول ا لله ألسنا على حق وهم على باطل؟ قال: بلى. قال: أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: بلى. قال: ففيم نُعطى الدنيَّة في ديننا ونرجع ولَّما يحكم ا لله بيننا وبينهم؟ فقال: يا ابن الخطاب، إنـي رسـول ا لله ولـن يضيعني أبداً. [وفي رواية ابن كثير، قال الرسولﷺ لعمر: أنا عبد ا لله ورسوله، ولن أخالف أمره ولن يضيعني[2]. قال عمر: أو لست كنت تحدثنا أنا سنأتي البيت فنطوف به؟ قال: بلى، قال: أفأخبرتك أنا نأتيه العام؟ قال: قلت لا[3]]. قال [الراوي]: فانطلق عمر فلم يصبر متغيظاً فأتى أبا بكر فقال: يا أبا بكر، ألسنا على حق...(الخ) [فأجابه أبو بكر]: يا ابن الخطاب، إنه رسول ا لله ولن يُضَيِّعَه أبداً. قال[الراوي]: فنزل القرآن على رسول ا لله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه. فقال: يا رسول ا لله أو فتح هو؟ قال: نعم. فطابت نفسه ورجع"[4].

↔ أما عند الطبري فقد وردت الرواية ذاتها؛ لكنه يذكر فيها - خلافاً لما رواه مسلم - أن عمراً قد أتى إلى أبي بكر ليشاوره قبل أن يكلّم الرسول[5].

بعد الذي حصل، كان عمر بن الخطاب يقول: "ما زلت أصوم وأتصدق وأصلي وأعتق من الذي صنعت يومئذ مخافة كلامي الذي تكلمت به"[6].

---

(١) السيوطي: **تاريخ الخلفاء** : م. س: ص ص ١٤٨ - ١٥٢.

(٢) ابن كثير: **البداية والنهاية (ج٤)**: ص ١٦٨.

(٣) م. ن: ١٧٦.

(٤) **صحيح مسلم (ج٥)**: م. س: ص ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٥) الطبري : **تاريخ الطبري(م١)**: مؤسسة عزالدين: بيروت: ١٩٩٢: ط ٣: ص ٦٣٤.

- راجع ، أيضا ، إبن كثير : **البداية والنهاية (ج٤)** : م . س : ص ١٦٨ .

(٦) الطبري: **تاريخ الطبري (م١)** : ص ٦٣٤ .

↔ وجاء في تاريخ ابن الأثير، أن ليس عمر بن الخطـاب قـد اغتـاظ مـن معـاهدة الصلـح لوحده، ولكن بعض أصحاب النبي ﷺ قد فعلوا مثله أيضاً، لسبب أنه: "كان أصحاب النـبي لا يشكّون في الفتح لرؤيا رآها رسول ا للهﷺ ، [وقد كان رأى في المنـام أنـه دخـل البيـت وحـلـق رأسه وأخذ المفتاح[1]]، فلما رأوا الصلح، دخلهم من ذلك أمر عظيم حتى كادوا يهلكون ... إلى أن قال رسول ا للهﷺ : إنا قـد أعطينـا القـوم عهودنـا علـى ذلـك فـلا نغـدر بهـم". ولكـن أصحاب الرسول، على الرغم من موافقتهم على الصلح، بقوا مغتاظين؛ فقد ذكر ابن الأثير أنـه "لما فرغ النبي ﷺ من قضيته، قال: قوموا فانحروا ثم احلقوا. فما قام أحد، حتى أنه قال ذلـك مراراً؛ فلما لم يقم أحد منهم، دخل على أم سلمة فذكر لها ذلك، فقالت: يا نـبي ا لله أخـرج ولا تكلم أحداً منهم حتى تنحر بدنتك وتحلق شـعرك. ففعل. فلمـا رأوا ذلـك قـاموا فنحـروا وحلقوا" [2]

≈ يقول اليعقوبي (مـؤرخ مـن العصـر العباسـي): "فـأمر رسـول ا لله المسـلمين أن يحلقـوا وينحروا هديهم، فامتنعوا وداخل اكثر الناس الريب؛ فحلق رسول ا لله ونحـر فحلـق المسـلمون ونحروا" [3]

↔ جاء عند ابن خلدون (٧٣٢ ــ ٨٠٨ هــ= ١٣٣٢ ــ ١٤٠٦م) أنـه بعـد أن عقـد الرسول ﷺ صلح الحديبية مع قريش: " عَظُمَ ذلك على المسلمين حتى تكلّم فيه بعضهـم، وقـد كان النبيﷺ علم أن هذا الصلح سبب لأمن الناس وظهور الإسلام، وأن ا لله يجعـل فيـه فرجـاً للمسلمين، وهو أعلم بما علّمه ربه" [4]

ب ــ رزَيـة يـوم الخميـس: تُظهـر هـذه المسـألة التنـافر الـذي حصـل بـين الرسـول وأصحابه، في نزاعه الأخير، قبل وفاته. وسنسرد حولهـا عـدداً مـن الروايـات الـتي وردت في كتب التراث:

↔ جاء في رواية الطبري أنه: "لما اشـتدّ برسـول ا لله وجعـه، قـال: ائتونـي أكتـب لكـم كتاباً لا تضلّوا بعدي أبـداً". فتنازعوا، ولا ينبغي عند نبيّ أن يُتنازع. فقـالوا: إن رسـول ا لله يهجر [5] [يهذي [6]].

---

(١) اليعقوبي: **تاريخ اليعقوبي (ج٢)**: د ار صادر: بيروت: ١٩٩٥: ط٦: ص٥٤.
(٢) ابن الاثير: **الكامل في التاريخ (م٢)**: د ار الكتب العلمية: بيروت: ١٩٩٨: ط٣: ص ٩٠.
- راجع ، أيضاً: ابن كثير: **البداية والنهاية (ج٤)**: م. س: ص ١٧٦.
(٣) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (ج٢)**: م. س: ص ٥٥.
(٤) ابن خلدون: **تاريخ ابن خلدون (م٢)**: د ار الكتب العلمية: بيروت: ١٩٩٢: ط١: ص ٤٣٤.
(٥) الطبري : **تاريخ الطبري (م٢)** : م . س : ص ٩٦ .

↔ وفي رواية ابن كثير قال الرسول لصحابته الذين كانوا ملتمِّين حوله: "هلِمُّوا أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً. فقال بعضهم: إن رسول الله قد غلبه الوجع [وفي رواية أخرى، قالوا: ما شأنه يهجر]، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت واختصموا. فمنهم من يقول: قرِّبوا يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده. ومنهم من يقول غير ذلك. فلما أكثروا اللغو والاختلاف، قال رسول الله ﷺ : قوموا. فقال ابن عباس: إن الرزية [المصيبة [(١)]كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لكم ذلك الكتاب لاختلافهم ولغطهم" [(٢)].

↔ أما الشهرستاني (٤٧٩ ــ ٥٤٨هـ/ ١٠٨٧ ــ ١١٥٤م) فقال في روايته: "فأول تنازع وقع في مرضه ﷺ عن عبد الله بن عباس(ر)، قال: "لما اشتدَّ بالنبي ﷺ مرضه، الذي مات فيه، قال: إئتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي. فقال عمر(ر): إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله. وكثُر اللغط، فقال النبي: قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع. قال ابن عباس: الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله ﷺ [(٣)].

↔ وجاء في رواية ابن سعد(١٦٨ - ٢٣٠هـ/٧٨٥ - ٨٤٥م): "لما حضرت رسول الله ﷺ الوفاة، وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب؛ فقال رسول الله: هلم أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده! فقال عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله! فاختلف أهل البيت واختصموا؛ فمنهم من يقول: قرِّبوا يكتب لكم رسول الله، ومنهم من يقول ما قال عمر. فلما كثر اللغط والاختلاف، وغمُّوا رسول الله ﷺ، فقال: قوموا عني! فقال ابن عباس: "الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم" [(٤)].

---

(٦) جاء في **الصحاح (ج٢)**: م. س: ص ٨٥١ ما يلي: " والهجر أيضا: الهذيان. وقد هجر المريض: يهجر هجراً، فهو هاجر و الكلام مهجور. أي قالوا فيه غير الحق. ألم ترى إلى المريض إذا هجر، قال غير الحق ..وكذلك إذا أكثر الكلام فيما لاينبغي ".

(١) جاء في **الصحاح**(ج١): م. س: ص ٥٣ ما يلي: "وقد رزأته رزيئة، أي أصابته مصيبة .

(٢) إبن كثير : **البداية و النهاية** (ج٥) : م . س : ص ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٣) الشهرستاني : **الملل و النحل** (ج١) : م . س : ص ٢٢ .

(٤) إبن سعد: **الطبقات الكبرى**(م٢): د ار صادر: بيروت: د. ت: د. ط: ص ٢٤٤.

- **صحيح مسلم** (ج٥) : م . س : ص ٧٦ .

↔ وجاء في بعض الروايات: لما امتنعوا عن إعطائه ما طلب، أوصى بثلاث: "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم، وسكت عن الثالثة، فلا أدري قالها فنسيتها أو سكت عنها عمداً"(١).

تأتي أهمية هذه الحادثة، من أنها تشكّل مفصلاً سياسياً أساسياً في استمرارية أو عدم استمرارية الوحدوية الإسلامية، عقيدة وسياسة. فمنها انطلق أول خلاف سياسي بين المسلمين في الوقت الذي لم يكن فيه النبي قد دُفِنَ بعد، وهذا السبب هو الذي قاد إلى اختلافات دينية لم تتوقف آثارها التجزيئية/التفتيتية على الإسلام حتى الآن.

ومن حيث أنها تشكّل تأسيساً للكثير من الافتراقات، والتي سوف نعاينها في المراحل اللاحقة، وتتمحور حول الاتهام بالارتداد عن الإسلام، كما سوف تفعل كل فرقة من الفرق الإسلامية ضد غيرها من الفرق الأخرى. ولأنه لن نخوض في تفصيل ذلك في هذا الفصل نرى أنه لا بد من إنارة التاريخ، الذي ذكرنا بعضاً من رواياته، بعِدَّة من لوائح الاتهام المُتَبادلة بين فرقتين إسلاميتين أساسيتين :

هنا لا بد، قبل أن نستعرض بعض تلك اللوائح، من طرح عدد من الأسئلة/ التساؤلات، التي حاولت كل فرقة أن تُجيب عنها وفقاً لاتجاهاتها وأهوائها:

لماذا تنازع القوم ـ أصحاب الرسول ـ بين مؤيد لإعطائه ما طلب، وإطاعته واجب ديني ملزم كما جاء في النص القرآني المحكم، وبين رافض لذلك، ونحن لا نشك بعلم الرافضين أن هناك نص قرآني ملزم؟

لماذا غضب الرسول وأمرهم بالخروج من عنده عندما كثُرَ لغطهم وتنازعهم؟

لماذا قال القائلون: وحسبنا كتاب الله فقط دون أي ذكر لسُنّة النبي، أو ليست أساساً ثانياً للتشريع ؟

لماذا اتهِمَ النبي بالهجر ؟

لماذا حسب ابن عباس أن عدم كتابة ما كان يوّد الرسول كتابته مصيبة وأية مصيبة ؟

↔ فعن رزية يوم الخميس يقول ابن كثير: "وهذا الحديث مما قد توهّم به بعض الأغبياء من أهل البدع من الشيعة، وغيرهم كل مدَّع، أنه كان يريد أن يكتب في ذلك الكتاب ما يرمون إليه من مقالاتهم، وهذا هو التمسُّك بالمتشابه، وترك المحكم، وأهل السُنّة يأخذون بالمحكم "(٢).

---

(١) إبن سعد : **الطبقات الكبرى** (م٢) : م. س: ص ٢٤٢ .
- راجع : **صحيح مسلم** (ج٥) : م. س: ص ٧٥ .
(٢) إبن كثير : **البداية والنهاية** (ج٥) : م. س: ص ٢٢٨ .

≈ يقول أهل **السُّنّة** بأن عمراً أحسَّ بشدَّة مرض النبي فأشفق عليه وأراد أن يريحه [١].

↔ ويقولون أيضا لعلّه: "لم يكن قاصداً لكتابة شيء من الأشياء، وإنما أراد مجرَّد اختبارهم لا غير، فهدى الله عمر الفاروق لذلك دون غيره من الصحابة... وكان صاحب إلهام من الله تعالى، وقد أراد التخفيف عن النبي إشفاقاً عليه من التعب الذي يلحقه بسبب إملاء الكتاب في حال المرض والوجع؛ وربما خشي أن يكتب النبي أموراً يعجز الناس عنها، فيستحقُّون العقوبة بسبب ذلك... ولعلّه خاف من المنافقين أن يقدحوا في صحة ذلك الكتاب لكونه في حالة المرض، فيصير سبباً للفتنة؛ فقال: حسبنا كتاب الله لقوله تعالى: ﴿وما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾، وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [٢].

↔ وربما اعتذر بعض أهل السُّنّة، أن عمر بن الخطاب "فهم من قوله ﷺ: لا تضِلُّوا، أنكم لا تجتمعون على الضلال. وكان(ر) يعلم أن اجتماعهم على الضلال مما لا يكون أبداً، وبسبب ذلك لم يجد أثرا لكتابته"، ولهذا فالأولى، أن يقال: "إن هذه قضية في واقعة كانت منهم على خلاف مسيرتهم، كفرطة سبقت، وفلتة ندرت، ولا نعرف وجه الصحة فيها على التفصيل" [٣].

≈ أما عن موقف **الشيعة** فيرد شرف الدين (١٢٩٠ - ١٣٧٧هـ/١٨٧٣ ـ ١٩٥٧م): ليتهم لم يفاجئوه"بكلمتهم تلك ـ هجر رسول الله ـ وهو محتضر بينهم... وكأنهم لم يقرأوا قوله تعالى: ﴿ إنه لقول رسول كريم ذي قوَّة عند ذي العرش مكين مُطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون﴾ [٤] . إن قولهم: "هجر رسول الله، يقطع بأنهم كانوا عالمين أنه إنما يريد أمراً يكرهونه" [٥]. وهم إذ قالوا: "حسبنا كتاب الله، حتى كأنه [أي الرسول]لا يعلم بمكان كتاب الله منهم" [٦].

ـ يقول محمد السماوي (كان سُنِّيًا وتشيَّع) إن عمر بن الخطاب، وأكثر الحاضرين، فهموا قصد الرسولﷺ؛ لأنه سبق أن قال لهم: "إني مخلف فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي

---

(١) نقلاً عن، السماوي، محمد التيجاني: **ثمَّ اهتديت**: مؤسسة الفجر: لندن: ١٩٩١: د. ط: ص ٩٩ .

(٢) نقلاً عن: شرف الدين، عبد الحسين: **المراجعات**: مؤسسة الوفاء: بيروت:١٩٨٠: ط٢١: ص ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

(٣) م . ن : ص ٢٩٠ .

(٤) م . ن : ص ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٥) م . ن : ص ٢٩١ .

(٦) م . ن : ص ٢٨٦ .

أهل بيتي، فإن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً"؛ وفي مرضه قال: "هلم أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً" (١) .

ـ يقول شرف الدين إنهم علموا أن الرسول: "إنما أراد توثيق العهد بالخلافة، وتأكيد النص بها على علي خاصة، وعلى الأئمة من عترته عامة، فصدُّوه عن ذلك" (٢) .

ج - سرية أسامة بن زيد :

↔ جاء في رواية ابن سعد أنه: في أواخر شهر صفر من السنة الحادية عشرة الهجرية، أمر رسول الله الناس بالتهيؤ لغزو الروم؛ وأمَّر عليهم أسامة بن زيد. وعلى الرغم من أن الرسول حُمَّ وصُدِعَ في اليوم التالي فقد عقد لأسامة لـواء بيده. و لم يبق أحد من وجوه المهاجرين الأولين والأنصار إلا انتُدِبَ في تلك الغزوة. وكان فيهم أبو بكر الصدِّيق وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجرَّاح وسعد بن أبي وقَّاص. فتكلم قوم وقالوا: يُستعمل هذا الغلام على المهاجرين الأولين! فغضب رسول الله ﷺ غضباً شديداً؛ فخرج وخاطب الناس: "أما بعد أيها الناس، فما مقالة بلغتني عن بعضكم في تأميري أسامة، ولئن طعنتم في إمارتي في أسامة، لقد طعنتم في إمارتي أباه من قبله! وأيم الله إنه كان للإمارة لخليقاً، وإن أبنه من بعده لخليق للإمارة". فالتحق به المسلمون. ولما ثَقُلَ رسول الله ﷺ، جعل يقول: أنفذوا بعث أسامة! وتُوُفِّيَ الرسول، ولما بُويِعَ لأبي بكر، كُلِّمَ في حبس أسامة فأبى. وكُلِّمَ في عمر أن يأذن له في التخلف ففعل" (٣) .

↔ يروي الطبري: إن المنافقين اعترضوا على تأمير أسامة، فردَّ النبي عليهم: "إنه لخليق لها"(٤).

↔ و يروي ابن كثير أنه: لما توفي النبيﷺ ، وصمم أبو بكر على تجهيز جيش أسامة، قال بعض الأنصار لعمر بن الخطاب: "قل له فليؤمِّر علينا غير أسامة، فذكر له عمر ذلك؛ فيُقال أنه أخذ بلحيته، وقال: "ثكلتك أمك يا ابن الخطاب، أؤمر غير أمر رسول الله ﷺ؟"(٥) .

---

(١) السماوي، محمد التيجاني: م . س: ص ١٠١ . ـ جاء عند ابن عبد ربه أن رسول الله قال في خطبة الوداع: "فإني قد تركت فيكم ما أن أخذتم به لم تضلوا: كتاب الله وأهل بيتي".راجع: **العقد الفريد** (ج٣) : م . س : ص ٢٣٨ .

(٢) شرف الدين ، عبد الحسين : م . س : ص ٢٨٧ .

(٣) ابن سعد : **الطبقات الكبرى**(م٢): م. س: ص ص ١٨٩ - ١٩١.

(٤) الطبري : **تاريخ الطبري** (م٢) : م . س : ص ٩٢ .

(٥) ابن كثير : **البداية والنهاية** (ج٦) : م . س : ص ٣٠٥ .

↔ ويروي ابن هشام: كان الناس قالوا في أمرة أسامة: أَمَّرَ غلاماً حدثاً على جُلَّةِ المهاجرين والأنصار" (١).

↔ و عند ابن خلدون أن الأنصار طلبوا أن يُولّى عليهم أسنَّ من أسامة (٢).

↔ أما في رواية الشهرستاني فقد جاء أن الرسول ﷺفي مرضه قال: "جهزوا جيش أسامة، لعن ا لله من تخلّف عنه. فقال قوم: يجب علينا امتثال أمره، وأسامة قد برز من المدينة. وقال قوم: قد اشتدَّ مرض النبيﷺ ، فلا تسع قلوبنا مفارقته والحالة هذه؛ فنصبر حتى نُبصِر أي شيء يكون من أمره" (٣) .

وكمثل الكثير من القضايا، وقعت بين الفرق الإسلامية خلافات في تأويل وتفسير موقف الرافضين بالمشاركة في سرية أسامة بن زيد؛ خلافاً لأوامر الرسول. وللقاريء نموذجاً عنها:

↔ يقول الشهرستاني أنه ربما عدَّ المخالفون، أن ما حصل أثناء مرض النبيﷺ ، وحول تأمير أسامة بن زيد أنه: "من الخلافات المؤثرة في أمر الدين. وليس كذلك، وإنما كان الغرض كله إقامة مراسم الشرع في حال تزلزل القلوب، وتسكين ثائرة الفتنة المؤثرة عند تقلب الأمور (٤).

↔ ويرى بعض أهل السُنّة: أنه لما تمرَّض الرسولﷺ : "فَثقُلَ فَخيف عليه، فلم تسمح نفوسهم بفراقه وهو في تلك الحال.. و لم يكن لهم مقصد في تثاقلهم إلا انتظار إحدى الغايتين: إما قُرَّة عيونهم بصحبته، وإما الفوز بالتشرُّف في تجهيزه. وأما طعنهم، قبل وفاة رسول ا لله ﷺ، في تأمير أسامة، مع ما وعوه ورأوه من النصوص قولاً وفعلاً على تأميره ... فلم يكن منهم إلا لحداثته... ونفوس الكهول تأبى - بجبلتها - أن تنقاد إلى الأحداث... وأما طلبهم عزل أسامة بعد وفاة الرسول، فقد اعتذر عنه بعض العلماء بأنهم ربما جوَّزوا أن يوافقهم الصدِّيق على رجحان عزله لاقتضاء المصلحة... والإنصاف أني لا أعرف وجهاً يقبله العقل في طلبهم عزله بعد غضب النبي من طعنهم في تأميره" (٥).

يتابع بعض أهل السُنّة، حول مقاصد من عارض النبي بما عارضوه به، بالقول: "لا يرتاب ذو مِسكَة في حُسن مقاصدهم، وإيثارهم المصلحة العامة في كل ما كان منهم في تلك

(١) إبن هشام : **السيرة النبوية** (ج٤) : م . س : ص ٢٤٦ .
(٢) إبن خلدون : **تاريخ ابن خلدون** (م٢) : م . س : ص ٤٦٩ .
(٣) الشهرستاني : **الملل والنحل** (ج١) : م . س : ص ٢٣ .
(٤) م. ن : ص ٢٣ .
(٥) نقلاً عن ، عبد الحسين شرف الدين : م . س : ص ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

الموارد، إذ كانوا يتحرَّون فيها الأصلح للأمة، والأرجح للمِلَّة، والأقوى للشوكة، فلا جناح عليهم في شيء مما فعلوه، سواء عليهم أتَعبَّدوا بالنصوص أم تأوَّلوها"(١).

↔ يعطي عبد الحسين شرف الدين تفسيراً شيعياً لما حصل ، قائلاً: "إن تخلُّفَ من تخلَّفَ عن جيش أسامة، كان أن رسول الله أراد أن تخلو منهم العاصمة، فيصفو الأمر من بعده لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، على سكون وطمأنينة. فإذا رجعوا، وقد أُبرِمَ عهد الخلافة، وأُحكِمَ لعلي عقدها، كانوا عن المنازعة والخلاف أبعد...ولكنهم فطنوا إلى ما دبَّر ﷺ، فطعنوا في تأمير أسامة، وتثاقلوا عن السير معه" (٢) .

٤ ـ ماذا حصل من شقاق بين المسلمين، بعد وفاة الرسول مباشرة، ولماذا؟

لقد صورت كتب التراث خشية المسلمين، بعد وفاة الرسول، من احتمالات سيئة قد تقع، ينقل ابن هشام بعضها، فيقول: "أُبلغنا أن الناس بكوا على رسول الله ﷺ حين توفّاه الله عز وجل؛ وقالوا: لوددنا أنّا متنا قبله، إننا نخشى أن نُفتتن بعده"(٣).

وعظُمت مصيبة المسلمين "فكانت عائشة تقول: لما توفي رسول الله، إرتدَّت العرب واشرأبّت[برزت] اليهودية والنصرانية. ونجم [ظهر]النفاق، وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية لفقد نبيهم" (٤) .

لقد واجه المسلمون، بعد وفاة الرسول محنتين كانتا في غاية الجدَّة؛ وكانت لهما تأثيرات بالغة الأهمية في تاريخ الدعوة الإسلامية، وهما: الإمامة/ الخلافة ومسألة الردة العامة.

أ ـ التأسيس لإشكالية الخلافة/ الإمامة:

≈ يقول الشهرستاني: ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان (٥).

↔ ويقول عبد الحسين شرف الدين: "إن أعظم خلاف وقع بين الأمة، اختلافهم في الإمامة. فإنه ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة؛ فأمر الإمامة، إذاً، من أكبر الأسباب المباشرة لهذا الاختلاف" (٦) .

---

(١) م . ن : ص ٣٠٩ .
(٢) م . ن : ص ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ .
(٣) إبن هشام : **السيرة النبوية** (ج٤) : م . س : ص ٢٥٥ .
(٤) م . ن : ص ٢٥٩ .
(٥) الشهرستاني : **الملل والنحل** (ج١) : م . س : ص ٢٤ .
(٦) شرف الدين ، عبد الحسين : **المراجعات** : م . س : ص ٣٤ .

إننا سوف نعود إلى هذا الموضوع، في الجزء الأخير من هذا الفصل، بعد أن نكون قد اطلعنا على ما يفيدنا ـ في هذا البحث ـ من وقائع ما حصل في خلال مرحلة الخلافة الراشدة.

ب ـ التأسيس لمسألة الردة العامة:

إبتدأت هذه المسألة تظهر في أواخر أيام الرسول، وانتهت فصولا في عهد خلافة أبي بكر الصدّيق. كان أهل الردة ـ كما جاء عند النيسابوري ـ إحدى عشرة فرقة؛ ثلاث منها كانت في عهد الرسول، وهي:

ـ **رِدَّة بني مدلج** : ورئيسهم ذو الحمار الأسود العنسي؛ كان كاهناً وقد تنبَّأ في اليمن، واستولى على بلاده، وأخرج عمال رسول الله. فكتبﷺ إلى معاذ بن جبل، و إلى سادات اليمن بقتاله. فأهلكه الله على يدي فيروز الديلمي. وأُخبِرَ رسول اللهﷺ بقتله في الليلة التي قُتِلَ فيها؛ وقُبِضَ رسول الله من الغد.

ـ **ردَّة بني حنيفة**: وهم قوم مسيلمة، الذي تنبَّأ، وكتب إلى رسول اللهﷺ عارضاً عليه اقتسام الأرض مناصفة. فرفض رسول الله ذلك. فحاربه أبو بكر، وقُتِلَ على يدي وحشي قاتِلُ حمزة، الذي قال: " قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الإسلام".

ـ **ردَّة بني أسد**: وهم قوم طليحة بن خويلد، الذي تنبَّأ؛ فبعث إليه رسول الله خالد بن الوليد فانهزم، بعد القتال، إلى الشام؛ ثم أسلم وحَسُنَ إسلامه (1) .

كان طليحة قد أمر أصحابه بترك السجود في الصلاة، وقال: "إن الله لا يصنع بتعفُّرِ وجوهكم، وتقبُّحِ أدباركم شيئاً، أذكروا الله، أعبدوه قياما" (2) .

ولأن مسألة الردة اتّسعت في الجزيرة العربية بعد وفاة الرسول مباشرة، وبعد البيعة لأبي بكر؛ سوف نعود إلى الكلام عنها ـ لأسباب منهجية ـ في الفقرات اللاحقة من هذا الفصل.

٥ ـ إستنتاجات:

لو كان مستوى العلاقة بين النبي محمدﷺ وبين أصحابه خاصة، وبينه وبين المسلمين عامة، علاقة تكافؤ دنيوي، لما كنا قد وقفنا أمام روايات التاريخ بمثل هذا الاهتمام، ولما أوليناها تلك الأهمية الخاصة في بحثنا هذا. والسبب عائد إلى أن العلاقة بين طرفين قد تكون على مستوى من إثنين:

ـ **الأول : علاقة بشر يُخطئون مع نبي قد يخطيء**: ففيها ما يوفِّر الحد الأدنى من التكافؤ الدنيوي في الحوار حول ما يحصل من مفارقات أو تناقضات في الرأي. لكن النص الإسلامي

(1) النيسابوري: "تفسير غرائب القرآن": هامش الطبري: **جامع البيان...(ج٦)**: م. س: ص ١٦٢.

(2) إبن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٢)** : م . س : ص ٢٠٥ .

واضح في تحديد العلاقة بين الرسول وبين البشر، ففيه أن ا لله على الرغم من أنه أمر رسوله بالقول: ﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم...﴾ (فصلت ٤١ : ٦) فقد أرسله ليطاع: ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا لِيُطاع بإذن ا لله...﴾ (النساء ٤: ٦٤).

ـ **الثاني : علاقة البشر الذين يُخطؤن مع نبي معصوم عن الخطـأ:** فطاعته واجبة من وجوب طاعة الله: ﴿وأطيعوا ا لله والرسول..﴾؛ فهو المطاع وهم المطيعون من دون نقاش أو جدال أو تنازع: ﴿ وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر ٥٩ : ٧). ويكون الإيمان صادقاً بمقدار طاعة الناس للنبي، لأنه، كما يقول النص: ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكِّموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويُسلِّموا تسليما﴾ (النساء ٤: ٦٥). والعصيان إثم كبير: ﴿ ...ومن يعصى ا لله ورسوله فقد ضلَّ ضلالاً مبينا﴾ (الأحزاب٣٩ : ٣٦).

إن هذه النصوص، وبخاصة منها﴿ فلا وربك لا يؤمنون. . ﴾، كما يقول ابن حزم مُحكَمة: " هذا هو النص الذي لا يحتمل تأويلا، ولا جاء نص يخرجه عن ظاهره أصلاً، ولا جاء برهان بتخصيصه في بعض وجوه الإيمان" (١).

وكل ما أفسح النص فيه من مساحة للمسلمين في تكافؤ العلاقة بينهم وبين الرسول هي أن يشاورهم في الأمر؛ لكن هذه المشاورة مشروطة بما قاله ا لله في كتابه: ﴿وشاورهم في الأمر...فإذا عزمت فتوكّل على ا لله﴾ (آل عمران ٣: ١٥٩). يقول محمد حسين فضل ا لله، في تفسيره لهذه الآية: "ولذلك اتجهت الآية الكريمة إلى النبي محمدﷺ لتطلب منه إمضاء الرأي، بعد المشاورة، سواء كان على وفق الشورى، أو على خلافه..."(٢). فالشورى في الإسلام ـ حسب فضل ا لله ـ القائمة على الأكثرية/ الكثرة العددية "لا تمنح الموقف قوة فكرية، كما لا تمنحه قوة عسكرية من ناحية الأساس، بل الموقف للنوعية هنا وهناك..."(٣).

وحيث لم يأت أي تخصيص للعلاقة بين النبي وبين أي من المسلمين، ولا بتخصيصه في بعض وجوه الإيمان، كما قال ابن حزم؛ يبقى النص هو سيد الأحكام والأصل فيها، ليطال المسلمين كافة من دون أي تمييز .

وحول هذه المسألة يؤكد ابن حزم على قدسية النص، وبأن الفقهاء المسلمين (وهو أحدهم) لايأتون بأية أحكام من عندهم، فهو يقول: "إننا لم نعذر من عندنا بآرائنا، ولا كفَّرنا

---

(١) إبن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل(ج٢)**: م. س: ص ٢٩٣.

(٢) فضل ا لله ، محمد حسين: **الإسلام ومنطق القوّة** : م. س: ص ١٥٣.

(٣) م . ن : ص ١٥٤ .

بظننا وهوانا، وهذه خطة لم يؤتها ا لله عز وجل أحداً دونه، ولا يُدخِلُ أحد أحداً، بل ا لله تعالى يُدخِلُها من يشاء"[1] .

ولأننا حسبنا أن العلاقة بين النبي وبين صحابته خاصة، وجميع المسلمين عامة، كانت محددة قواعدها بالنص؛ اتخذنا في بحثنا منهج استخدام الحادثة ومقاربتها مع النص؛ وفي هذا السبيل قمنا في التدقيق، أحياناً، ببعض ألفاظها وتتبُّع بعض تفصيلاتها، على الرغم من وعورة المسلك.

إن ما حدا بنا إلى اتخاذ هذا المسلك هو أن بعض الفقهاء المسلمين أعطوا الألفاظ التي تصدر عن المسلم، وكذلك التفصيلات اليومية المعيوشة، أهمية قصوى في تفسيراتهم وتأويلاتهم، وبالتالي في فتياهم. ولأجل ذلك استند بعضهم، في أثناء تعريفهم للمسلم المرتد، إلى حديث للرسول: "إن العبد يتكلم بالكلمة لا يرى بها بأساً يهوي بها في النار سبعين خريفا"[2]. لهذا، وإذا جئت إلى ما كدَّسَه الفقهاء المسلمون، في ذلك التعريف، من لوائح الإتهام، لوجدت شروطاً لا يستطيع الإفلات منها حتى القلة القليلة من المسلمين إلا ويقع تشكيك في إسلامه؛ ويكون فريسة لمباضع الكثيرين من الفقهاء وأحكامهم. إلا أنهم ـ في الوقت ذاته ـ يسوِّغون المبررات والأسباب في سبيل أن يرفعوا الخطأ عن بعض من أخطأ، أو يبررون من أعمالهم بما يضفي عليهم من هالات القدسية، لسبب أو لآخر، مستندين إلى نصوص قدسية.

لهذا، وبعد أن قمنا بجمع بعض النماذج الأكثر وضوحاً وبروزاً من الروايات، والتي توضح العلاقة بين النبي والمسلمين، نرى أنه من المفيد أن نُذكِّرَ بعدد من النصوص التي ترسم حدود هذه العلاقة. ومن هذه النصوص، التالية:

ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ..﴾ (النساء ٤ : ٥٩. وهي مدنية).

ـ ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليُطاع بإذن ا لله ..﴾ (النساء ٤ : ٦٤. وهي مدنية).

ـ ﴿من يُطِع الرسول فقد أطاع ا لله .. ﴾ (النساء ٤ : ٨٠ . وهي مدنية) .

ـ ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر ٥٩: ٧ .وهي مدنية).

ـ ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى ا لله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعصى ا لله ورسوله فقد ضلَّ ضلالاً مبينا﴾ (الأحزاب ٣٣ : ٣٦ . وهي مدنية).

---

(١) إبن حزم : **الفصل في الملل**. . (ج٢) : م . س : ص ٢٩٨ .

(٢) الهرري ، عبد ا لله : **بغية الطالب** : م . س : ص ٣٥ .

- ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي، ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تُحبَطَ أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾ (الحجرات ٤٩: ٩٧ . وهي مدنية) .

- ﴿ويقولون طاعة فإذا برزوا من عندك بيَّت طائفة منهم غير الذي تقول، وا لله يكتب ما يُبيِّتون فاعرض عنهم وتوكل على ا لله﴾ (النساء ٤ : ٨١ .وهي مدنية) .

- ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكِّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلِّموا تسليما﴾ (النساء ٤ : ٨١ . وهي مدنية) .

نستخلص من هذه النصوص عدداً من المسلَّمات، التي على المسلم أن يضعها دستوراً في علاقته مع النبي:

لقد أمر ا لله الناس بأن يطيعوا الرسول، وبيَّن لهم أن طاعة النبي هي من طاعة ا لله.

فأوامر الرسول بالتحليل والتحريم واجبة الطاعة، ويقع وجوبها على المسلمين كافة. ولا خيرة لهم من أمرهم ـ في ذلك ـ شيئا.

ولمخاطبة الرسول آداب، وليست كتلك التي تُتَّبَعُ بين الناس بعضهم مع البعض الآخر: كمثل رفع الصوت، أو الجهر بالانتقاد ...

إن الذين لا يلتزمون بالأوامر والنواهي، علناً وسراً، هم من المنافقين .

إن مقياس الإيمان، الذي يُحاسَب المسلمون عليه، هو أن يلتزموا بطاعة الرسول من دون حرج، ويُسلِّموا بهذه الطاعة علناً ومن دون نقاش. وكل من لا يفعل ذلك فهو ضالّ وآثم إثماً واضحاً. وإن ا لله سيحبط أعمال هؤلاء من دون أن يشعروا.

أُنزِلَت جميع هذه النصوص ـ الشواهد في المدينة، وهذا يدل دلالة واضحة على أن النبي قد أخذ يواجه الكثير من الإشكالات في علاقته مع المسلمين، خاصة بعد أن اتَّسَعَت دائرة الدعوة الإسلامية، وكَثُرَت أعداد المسلمين، وتفرَّعت القضايا/ المعضلات/ المشاكل الجديدة، بما تتطلَّبه من حلول جديدة. ويبدو، من خلال قراءة هذه النصوص ـ الشواهد، أن التعارض بوجهات النظر والآراء بين النبي وكثير من المسلمين كانت تكثر أيضاً.

كان في القلب من هذه الروايات ـ الشواهد يبرز أحد كبار صحابة الرسول وهو عمر بن الخطاب. لهذا السبب سنتّخِذُ من مواقفه شاهداً أساسياً، على الرغم من أنه لم يكن الوحيد الذي تواجه مع الرسول بعدد من التعارضات. فإنما جاء اختيارنا له لأهمية موقعه السابق في الجاهلية، ولأهمية موقعه القريب من الرسول بعد الإسلام؛ ولأنه ـ كما يصفه

أحمد شلبي ـ كان "جريئاً كعادته، ولذلك نجده يترجم ما في نفسه وما في نفوس المسلمين من ثورة .." [(١)].

كأننا بعمر بن الخطاب، بموافقاته مع الرسول ومع الله ـ أحياناً ـ في بعض المسائل، والتي انعكست موافقات بينه وبين الوحي في عدد من الآيات؛ ولجرأة فيه، ولعلاقة حميمة مع الرسول، قد رفع حجاباً/مسافةً كان يلزم أن يكون/ تكون ما بينه وبين الرسول بسبب من وضوح في النص حول حدود العلاقة بين الرسول وبين المسلمين. لقد سهَّلَ هذا الأمر الطريق أمام عمر لكي يلعب ـ أحياناً ـ دور الند للند مع الرسول في عدد من الأمور التي كان يحكم فيها، والذي كان يرى في حكمه مصلحة للمسلمين. لم تكن بعض هذه الأحكام لتجد هوى وقبولاً في نفس عمر بن الخطاب. ومن هذه المواقف، التي استطعنا أن نتتبعها في كتب التراث، في مكان سابق من هذا البحث، ونُعيد التذكير بأهمها:

ـ موقفه المعارض لصلح الحديبية.

ـ موقفه الرافض في الاستجابة لطلب الرسول، في أثناء احتضاره، بكتابة كتاب للمسلمين.

ـ موقفه المعارض في الصلاة على عبد الله بن أُبي، وإصرار الرسول على الصلاة. فنزل الوحي مؤيداً لموقف عمر.

ـ موافقة الرسول لعمر في محنة الإفك التي تعرضت له عائشة زوجة الرسول.

ـ موافقة الرسول لعمر في ضرورة احتجاب نسائه، فنزلت آية الحجاب.

ـ موافقة الرسول على ما هدد به عمر زوجات النبي بطلاقهن، فنزل الوحي بذلك.

بين الموافقات والتعارضات هل كان عمر يأخذ بظاهر الآية:﴿ إنما أنا بشر مثلكم..﴾؟ وما هو موقفه من الآيات المحكمات، التي أُنزِلَت بإلزام المسلمين بوجوب طاعة الرسول؟

تأتي هذه التعارضات والموافقات في موقعها الصحيح والعادي و الغير لافت للنظر ـ كوجه ضروري للشورى إذا لم تكن مشروطة ـ لكن الشورى لم تكن ملزمة للرسول. وما عدا ذلك من النصوص، التي تفرض طاعة الرسول على المسلمين، هي نصوص مُحكَمَة وغير مخصصة أو محصورة لا بالأشخاص ولا بالإيمان.

إن ما تَقدَّم يفترض بنا أن نواجه عدداً من الأسئلة/ الإشكاليات:

---

(١) شلبي، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي(ج١)**: م. س: ص ٥١٤.

هل كان الرسول يخطيء ؟ وهل كان هذا هو السبب الذي دفع ببعض أصحابه، وببعض المسلمين ـ في أحيان كثيرة ـ إلى معارضته؟ هل كان الصحابة يخطئون بمعارضتهم للرسول؟ وهل يمكن تكفيرهم بذلك أم لا؟

جاء عند الآمدي، حول عصمة الرسول، ما يلي: " أما بعد النبوّة فاتفاق من أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم [عصمة الأنبياء].. واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان" [١] .

ويؤكد أحمد شلبي ـ حول العصمة ـ أن النبي" بشر جاء برسالة من عند ربه، فأداها أحسن أداء، وهو معصوم في تبليغها، ويمكن أن يسهو فيما سوى تبليغ الرسالة" [٢].

وإننا هنا نتساءل: هل حدد الفقهاء المسلمون ما حصل من سهو ونسيان وغلط مما وقع من النبي؟ وهل يعتقدون أن ما حصل من تعارض بين النبي وبين عمر بن الخطاب حول مسألة الخلاف على الصلاة على عبد الله بن أبي يأتي في داخل هذه الدائرة؟: (قبول النبي بالصلاة عليه ـ نُصح عمر بالامتناع عن ذلك ـ إصرار النبي على الصلاة ـ نزول الوحي بما يؤكد أحقية عمر في اعتراضه).

لكن هل تلغي موافقات عمر بن الخطاب، مع الرسول ومع الوحي، تطبيق حد نص وجوب طاعة الرسول بفرض العقوبة الشرعية بحقه، من جراء معارضاته معه؟

فلو طُبِّقَ النص، الذي أوجب طاعة الرسول، بتأثيم مرتكب المعصية / الممتنع عن طاعته، وذلك بإحباط أعماله، على كل مسلم ؛ فهل يُحكَم عليهم بما أوجبه الله تعالى من عقوبات؟ أم أننا لا نستطيع البوح بذلك ؟

يقول أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ/٧٨٠ ـ ٨٥٥م) ـ إمام السلفية ـ وهو صاحب المنهج النصوصي وأصوله، أن: " الأصل الأول: النصوص: فإذا وُجِدَ النص أفتى به، ولا يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه، كائناً من كان.." . ولم يكن يقدمَ على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب ... [٣] .

لكن أصحاب أحمد بن حنبل، الذين اتبعوا هذا المنهج، وقعوا في شيء من التناقض ـ كما يقول محمد عمارة ـ عندما قالوا بإمكانية "تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"، وهم يقيمون هذا المبدأ على أساس أن "الشريعة مبنية

---

(١) الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام(ج١)**: دار الكتب العلمية: بيروت: ١٩٨٩: ص ٢٣٤.

(٢) شلبي ، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي(ج١)**: م. س: ص ٥٥٧.

(٣) عمارة، محمد: **تيارات الفكر الإسلامي**: دار الوحدة: بيروت: د. ط: ص ١٣٨.

على مصالح العباد في المعاش والمعاد"[١]. وضرب هؤلاء العديد من الأمثلة على أمور تغيّرت فيها الفتاوى والأحكام بتغيّر الأمكنة واختلاف المصالح:

فالقرآن والسنّة قررا الحد على السارق؛ لكن(عام الرمادة ـ عام حصلت فيه مجاعة) جعل عمر بن الخطاب يرى إسقاط القطع عن السارق.

جعل القرآن والسنة الطلاق بلفظ الثلاث طلقة واحدة. ثم رأى عمر بن الخطاب أن تُغيَّر الفتوى فجعله ثلاثاً.

كانت الإماء ـ أمهات الأولاد ـ تُبَعنّ على عهد النبي، لكن عمر منعها [٢].

إن الاعتقاد بشقيه: عصمة النبي بتبليغ الرسالة؛ وجواز عدم عصمته بطريق الغلط والنسيان، يفسح المجال لمشاكل كثيرة في الاجتهاد حول كثير من الأمور التي لم يرد فيها نص، بل حتى تلك التي نُصَّ عليها بحديث نبوي. والسبب في ذلك يستند إلى أن الفقهاء المسلمين لم يحددوا تحديداً دقيقاً، تصريحاً أو تلميحاً، ما حصل من غلط عند الرسول أو نسيان. ولهذا تحرَّج فقهاء المنهج النصوصي من إبداء الرأي في إشكالية الحكم على من خالف النص، بوجوب طاعة الرسول؛ ووقف أهل السُّنّة والجماعة موقفاً مماثلاً.

إننا نتساءل لماذا يتحرَّج كل هؤلاء في الوقت الذي يقول فيه الرسول بكل وضوح: "ما أحد من وُلدِ آدم إلا وقد أخطأ أو هَمَّ بخطيئة إلا يحيى بن زكريا"[٣].

إننا لا نحسب أن الفرق الإسلامية قد استفادت من مضمون هذا الحديث إلا ما يخدم أهواءها وعقائدها المذهبية؛ وكمثال على ذلك فقد جاء عند ابن حنبل ـ عن خلافات صحابة الرسول بين بعضهم البعض، أو بين بعضهم وبين الرسول ـ ما يلي: "لايصح الخوض فيها، بل يجب العدول عن ذكرها، والوقوف عند محاسنهم وفضائلهم..."[٤]. وعلى من اتَّبعَ مذهب أهل السنة والجماعة أن يعرف: "حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيّهﷺ ...وترحَّم على جميع أصحاب محمد، صغيرهم وكبيرهم، وحدَّث بفضائلهم، وأمسك عما شجر بينهم"[٥].

جاء في حديث للرسول، حول الصحابة، ما يلي: "لا تسبّوا أحداً من أصحابي، فإن أحدكم لو أنفق مثل أُحُد ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه". ويقول مسلم، نقلاً عن النووي: "واعلم أن سبَّ الصحابة (ر) حرام من فواحش المحرمات، سواء من لامس الفتن

---

(١) م . ن : ص ١٤٦ .

(٢) م . ن : ص ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .

(٣) إبن حزم : **الفصل في الملل ...(ج٤)** : م . س : ص ٤٣ .

(٤) نقلا عن محمد عمارة : **تيارات الفكر الإسلامي** : م . س : ص ١٣١ .

(٥) م . ن : ص ١٣٢ .

منهم وغيره، لأنهم مجتهدون في تلك الحروب متأوِّلون...". ونقلاً عن القاضي - يتابع مسلم في صحيحه - : "وسبُّ أحدهم من المعاصي الكبائر، ومذهبنا ومذهب الجمهور أنه يُعَزَّر ولا يُقتَل" (١).

أما ماذا حول الموقف، الذي اتخذته مختلف الفرق الإسلامية، من الصحابة (موافقاتهم وتعارضاتهم) مع الرسول؛ وماذا عن أخطائهم وخلافاتهم ؟

هنا جرى خلاف حول المبدأ من تقييم الصحابة، وتقييم أعمالهم؛ فانقسم المسلمون في الفتوى والموقف عندما تصدوا لهذا الأمر. ولكننا اختصاراً لكل المجلدات التي صُنِّفت حول الخلافات في هذه المسألة، يمكننا أن نقسم المختلفين إلى مذهبين رئيسين، وهو تدبير نحسب أنه يفي بالغرض المطلوب:

- **الأول**: وهو ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة، وقد نقلنا بعض ما قالوه، وما قاله أصحاب المنهج النصوصي، إلا أنه قد ورد في صحيح مسلم ما نحسب أنه يتناقض مع هؤلاء وأولئك. جاء في صحيح مسلم حديث للنبي يقول فيه: "أنا فرطكم [سابقكم/ متقدمكم] على الحوض، من ورد شرب، ومن شرب لم يظمأ أبداً؛ وليردَنَّ عليَّ أقوام أعرفهم ويعرفونني، ثم يُحال بيني وبينهم. [فأقول]: إنهم مني. فيقال: إنك لا تدري ما عملوا بعدك. فأقول: سحقاً، سحقاً لمن بدَّل بعدي"(٢). فمن هو المقصود بهذا الحديث يا تُرى؟

فمن الواضح أن المقصود بالذين سيردون على الحوض، هم من الذين يعرفهم الرسول، أي هم من أصحابه، وهم من الذين سوف يخضعون للحساب، وسوف ينالون العقاب على أعمالهم التي قاموا بها بعد وفاته.

- **الثاني**: ويأتي على رأس هذا الفريق الشيعة الإثني عشرية. وحول هذا الأمر سننقل بعض ما قاله البعض من الفقهاء الشيعة:

↔ يقول عبد الحسين شرف الدين: "أفادت سيرة كثير من الصحابة[وهو لم يذكرهم بالإسم] أنهم كانوا يتعبَّدون بالنصوص إذا كانت متمحِّضَة للدين، مختصّة بالشؤون الأخروية؛ أما ما كان متعلقاً بالسياسة كالولايات والإمارات، وتدبير قواعد الدولة؛ فإنهم كانوا يرون التعبُّد به، والالتزام في جميع الأحوال بالعمل على مقتضاه، بل جعلوا لأفكارهم مسرحاً للبحث، ومجالاً للنظر والاجتهاد" (٣) .

---

(١) **صحيح مسلم** (ج٧) : م . س : ص ١٨٨ .

(٢) م . ن : ص ٦٧ .

(٣) شرف الدين ، عبد الحسين : **المراجعات** : م . س : ص ٢٧٩ .

↔ يقول، مغنية: "إن المسلمين بجملتهم أظهروا طاعة الرسول، ولكنهم لم يكونوا جميعاً مخلصين فيما أظهروا، بل منهم فئة منافقة تخادع الرسول، وتُبيِّتُ خلاف ما تبديه له من الطاعة. وهذه الآية [﴿ويقولون طاعة، فإذا برزوا من عندك، بيَّت طائفة منهم غير الذي تقول، والله يكتب ما يبيِّتون، فاعرض عنهم وتوكَّل على الله﴾ (النساء ٤: ٨١)] ردّ مفحم لمن ادَّعى أن جميع الصحابة عدول، وإن مجرد الصحبة للرسول تعصم صاحبها من كل شبهة"[١].

إذا كان الشيعة قد أخضعوا الصحابة إلى مبضع النقد، على العكس مما فعله السُّنَّة، فإنما كي يخلصوا من خلال ذلك إلى تدعيم نظريتهم بالامامة/ الخلافة؛ أي من هو من المسلمين يكون الأصلح في تطبيق النص المقدس. لهذا قال الشيعة بوجوب عصمة أُولي الأمر: "فليست عصمة الإمام أقل أولوية من عصمة الرسول، لأن الإمام إذا لم يكن معصوماً لاحتاج إلى إمام آخر، وعلى الرعيَّة أن تردَّه إلى الصواب؛ مع العلم أن الرعية بحاجة إليه للاقتداء وللائتمام به. والشيعة لا يسلّمون بأن إكمال الدين وعصمة الرسول تغنينا عن المعصوم لأن الأحكام متجددة، والأحوال متغيِّرة. وحاجة الناس ليست فقط لإمام يحفظ الشرع، وإنما ليفسِّر الأحوال المتجددة، ولا طريق لذلك إلا بالمعصوم الذي لديه التفسير الذي يفيد اليقين"[٢].

لم يكن المنهج السلفي النصوصي، ولا المنهج العام لأهل السنة والجماعة، ليستطيع أن يستجيب لما فرضه النص، أو يجيب عنه بما يكفي الحاجة من السؤال، وإنما كانت هناك قاعدة للهروب إلى الأمام؛ والسبب في ذلك هو الهروب عن المواجهة المباشرة مع إشكالية العلاقة بين النص والواقعة.

أما الشيعة عندما أرادوا أن يواجهوا المسألة بجرأة أكثر، وبنسق نظري أقرب إلى المنطق المجرَّد عندما حسبوا أن النص المقدَّس لا يمكن لغير إنسان قدسي أن يُأوِّله ويطبِّقه، فوقعوا في مواجهة صعبة مع المستحيل عندما قالوا بوجوب الإمامة للمعصوم، الذي يُعَدُّ ـ بنظرهم ـ الوحيد القادر عل فهم النص وتطبيقه من دون أية ثغرات.

فإذا كان التطبيق صعباً في حالات نموذجية كان فيها النبي حيَّاً، وكان صحابته على التصاق شديد به: فالرسالة جديدة، والنص متَّحد مع الواقعة والحادثة والحاجة، وقريب منها؛ والرسول الناطق بالنص، يفسِّر ما غَمُضَ وما أشكل؛ والمرسَل إليهم في عز عنفوان إيمانهم يعيشون أسباب نزول النص وظروف إنزاله؛ وعلى الرغم من كل ذلك فقد حصل الكثير من

---

(١) مغنيَّة ، محمد جواد: **التفسير الكاشف(م٢)**: م. س: ص ٣٨٨.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب: **الإمام والإمامة عند الشيعة**: دارالحمراء: بيروت: ١٩٩٠: ط١: ص٩ .

التعارضات بينه وأقرب أصحابه إليه، فكيف - بالأحرى - ستكون العلاقة بين المسلمين، في أوقات بعيدة جداً عن ظروف نشأة الإسلام وبين ولي الأمر؟

II - الخلافة الراشدة

(مرحلة التأسيس لشقوق عامودية في داخل الدعوة الإسلامية)

كان الخلفاء الراشدون أربعة، ولا يمكن تحليل الأحداث في عهد كل منهم بمعزل عما حصل في العهود الأخرى، لأن هناك تقاطعات معقّدة بين العهود الأربعة؛ وفي الوقت ذاته هناك ما يميّز كل عهد عن الآخر.

سنقوم بمحاولة، وبالقدر الذي نستطيع، استخدام فرز التمايزات بين الخلفاء وبين عهد كل منهم، والتي لها علاقة بالبحث من جهة؛ وتحديد القضايا ـ التقاطعات، أي القضايا المشتركة التي طبعت مرحلة الخلافة الراشدة عن غيرها من المراحل، من جهة أخرى.

ولأن بحثنا يتعلق بإشكالية الردة في الإسلام، فسوف يفرض علينا منهج انتقاء النصوص التاريخية ذات العلاقة المباشرة مع موضوع البحث. إلا أن هذا المنهج، على الرغم من إنتقائيته، لن يحجب ما قام به الخلفاء الراشدون من أعمال وإنجازات كان لها الأثر الأكبر في صناعة الصفحات البيضاء في التاريخ العربي ـ الإسلامي. فإذا لم ينصبّ اهتمامنا على هذا الجانب المضيء أو ذاك، فإن لنا عذرنا المنهجي، لأن كتب التاريخ ـ بمصادره الأساسية أو مراجعه الموضوعة ـ قد أبرزت ذلك بما يكفي، وهي أكثر من أن تحصى، فعلى القاريء المهتم أن يتابع ذلك من خلال المصادر والمراجع المختصة.

أولاً: الخلفاء الراشدون: القضايا ـ التمايزات

١ ـ خلافة أبي بكر الصدِّيق (١١ ـ ١٣هـ=٦٣٢ ـ ٦٣٤م) (البيعة الفلتة)

أ ـ صفاته: وهي كما جاءت في النص حسب الروايات التاريخية:

↔ قال ا لله تعالى هو: ﴿ ثاني إثنين إذ هما في الغـار، إذ يقـول لصاحبـه لا تحـزن إن ا لله معنا فأنزل سكينته عليه﴾ (التوبة ٩: ٤٠). فأجمع المسلمون على أن الصاحب المذكور هو أبو بكر[١].

↔ قال ا لله: ﴿ والذي جاء بالحق وصدَّق به﴾ (الزمر ٣٤: ٣٣) وهو أبو بكر [٢].

↔ " وأخرج أسد السُنَّة في (فضائله)، قال: "ما كان أصحاب رسول ا للهﷺ يشـكُّون أن أبا بكر خليفة رسول ا لله؛ وما كانوا يسمونه إلا خليفة رسـول ا للهﷺ ؛ ومـا كـانوا يجتمعـون عل خطأ ولا ضلالة" [٣].

↔ وأخرج الترمذي، أن رسول ا للهﷺ "خرج ذات يوم فدخل المسجد، وأبو بكر وعمـر، أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله وهو آخذ بأيديهما، وقال: هكذا نُبعَثُ يوم القيامة" [٤].

ب ـ البيعة ـ الفلتـة: إبتدأت بيعة أبي بكر فصولا من سقيفة بـني ساعدة. وقـد ذكـر الطبري وقائعها في خطبـة لعمر بن الخطاب، قال فيها: "حين توفي ا لله نبيهﷺ ، أن علياً والزبير ومن معهما [من بـني هاشـم] تخلَّفـوا عنـا في بيـت فاطمـة؛ وتخلَّفـت عنـا الأنصـار بأسـرها؛ واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر. فقلت لأبي بكر: إنطلق بنا إلى إخواننا هــؤلاء الأنصـار ... فأتيناهم وهم مجتمعون في سقيفة بني ساعدة... فقام رجل منهم، فحمـد ا لله وقـال: أمـا بعـد فنحن الأنصـار وكتيبة الإسلام، وأنتم يا معشر قريش رهط بيننا؛ وقد دُفَّت [وصلت] إلينا من قومكم دافَّة. قال [عمر بن الخطاب]: فلما رأيتهم يريـدون أن يختزلونـا [يقطعونـا] مـن أصلنـا ويغصبونا الأمر؛ وقد كنت زوَّرت [حسَّنت وزيَّنت] في نفسي مقالــة أقدمهـا بـين يـدي أبـي بكر...فلما أردت أن أتكلم، قال: على رسلك، فحمد ا لله وأثنى عليه، فما تـرك شيئاً كنـت زوَّرت في نفسي أن أتكلم به، لو تكلمت، إلا قد جاء به أو أحسن منه [قال]: **إن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش**... ورضيت بكم أحـد هذيـن الرجلـين [وأخـذ بيـد عمر بن الخطاب وبيد أبي عبيدة الجراح]... فلما قضى أبو بكر كلامه؛ قام منهم رجل، فقال: ... منا أمير ومنكم أمير يا معشـر قريـش... فـارتفعت الأصـوات وكَـثُرَ اللغـط. فلمـا أشـفقت الاختلاف، قلت لأبي بكر: إبسط يدك أبايعك، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون" [٥] .

---

(١) السيوطي: **تاريخ الخلفاء**: م. س: ص٦٧. راجع، مغنية: **التفسير الكاشف م٤**): م. س: ص٤٥.
(٢) م . ن : ص ٦٨ .
(٣) م . ، : ص ٨٦ .
(٤) م . ن : ص ٧٠ .
(٥) الطـبري : **تاريـخ الطـبري (م٢)** : م . س : ص ١٠٣ .

أما الأنصار فكانوا قبيلتين: الأوس والخزرج. وأما الخزرج فكانت تطلب الخلافة إلى سعد بن عبّاد. ولما رأت الأوس أن الخزرج تطلب الخلافة لها، قال بعضهم لبعض: "وا لله لئن وُلّيتها الخزرج عليكم مرة، لازالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم معها فيها نصيبا أبداً، فقوموا وبايعوا أبا بكر. فقاموا إليه فبايعوه... فأقبل الناس من كل جانب يبايعون أبا بكر. وكادوا يطأون سعد بن عبَّادة. فقال ناس من أصحاب سعد: إتّقوا سعداً لا تطؤوه. فقال عمر : إقتلوه قتله ا لله. واشتدَّ الخلاف بين سعد وعمر [وتماسكا، فقال أبو بكر: مهلاً يا عمر الرفق هنا أبلغ. فأعرض عمر، ثم طلب سعداً في البيعة فأبى[1]]. وقال سعد: وأيّمَ ا لله لو أن الجن اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي، وأعلم ما حسابي"[2]. وتحوَّل إلى داره، وأُرسِلَ إليه لمبايعة أبي بكر لكنه رفض قائلاً: "لا وا لله حتى أرميكم بما في كنانتي، وأخضِّب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي..." [3].

وجاء في الأخبار أن سعداً لحق بالشام "فلم يزل هناك حتى مات، وإن الجن قتله" [4]. ويُروى أيضاً: "أن عمر بن الخطاب بعث رجلاً يدعو سعداً إلى البيعة، وإنه فوَّض إليه قتله إن أبى، ولما رفض سعد رماه الرجل بسهم فقتله"[5].

أما ما رُوِيَ عن بني هاشم، فإنهم وعلي والزبير بقوا ستة أشهر لم يبايعوا أبا بكر حتى ماتت فاطمة فبايعوه[6].

لكن علي بن أبي طالب، على الرغم من أنه تلكّأ عن بيعة أبي بكر، فإنه بعد وفاة فاطمة - كما يروي مسلم في صحيحه - التمس مصالحة أبي بكر ومبايعته. وعندما التقاه قال: "إنا قد عرفنا يا أبا بكر فضيلتك، وما أعطاك ا لله، و لم ننفس عليك خيراً ساقه ا لله إليك؛ ولكنك استبددت علينا بالأمر، وكنا نحن نرى لنا حقا لقرابتنا من رسول ا لله ﷺ؛ فلم يزل يكلم أبا بكر حتى فاضت عينا أبي بكر" [7].

---

(١) إبن خلدون : **تاريخ ابن خلدون** (م٢) : م . س : ص ٤٦٨ .
(٢) الطبري : **تاريخ الطبري** (م٢) : م . س : ص ١١١ .
(٣) إبن الأثير : **الكامل في التاريخ** (م٢) : م . س : ص ١٩٤ .
(٤) ابن خلدون : **تاريخ ابن خلدون** (م٢) : م . س : ص ٤٦٨ .
(٥) ابن عبد ربه : **العقد الفريد** (ج٤) : م . س : ص ٨ .
(٦) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ** (م٢) : م . س : ص ١٩٤ .
(٧) **صحيح مسلم** (ج٥) : م . س : ص ١٥٤ .

وعن عمر بن الخطاب، يروي الطبري، أنه قال: "لا يغرَّنَّ امرءًا أن يقول إن بيعة أبي بكر كانت فلتة [من دون تدَّبر وتمهُّل]؛ فقد كانت كذلك، غير أن ا لله وقى شرَّها" [١].

إستناداً إلى ما نقلنا من الروايات حول مسألة الخلافة، كان لا بدَّ من تسجيل الملاحظات التالية:

في قول عمر بن الخطاب، عندما قال: "حسبنا كتاب ا لله"، ما يتناقض مع رفضه طلب الرسول الذي كان راغباً في كتابة الكتاب (الذي لن يضل المسلمون من بعده)؛ لأنه لو كان النص القرآني يشمل كل الأحكام، ومنها مسألة خلافة الرسول، لكان عمر استطاع، ومعه المسلمون الأوائل وهم الأقرب والأفقه في تفسير النص، أن يجدوا فيه حلاً جاهزاً يُقنع جميع المسلمين - في ذلك الوقت - بنص واضح قاطع مانع. ولأن ذلك كان غير واضح، كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى ا لله المسلمين شرَّها. ولو توقَّفت الأمور عند هذا الحد لانتهت تلك المحنة، لكنها لم تتوقف بل اتجهت الأمور أكثر باتجاه المزيد من الفتنة. هذه الفتنة كانت تطل برأسها كلما توفي خليفة، وبُوشِر بالاعداد لبيعة خليفة آخر. وهذا ما سوف نتتبعه في المراحل القادمة من هذا البحث.

يقول الشهرستاني: "إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى ا لله المسلمين شرَّها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنهما تَغِرَّة [عرَّضا نفسيهما للهلاك] يجب أن يُقتلا" [٢] .

وهكذا يتضح، من خلال سير الروايات، أن المسلمين انقسموا - بعد وفاة الرسول مباشرة - إلى ثلاثة اتجاهات:

- **الأنصار**: الذين طلبوا أن يكون من المهاجرين أمير ومن الأنصار أمير. وهم لم يُجمعوا على بيعة أبي بكر.

- **المهاجرون**: حصروا البيعة في قريش، وصرَّحوا بأحقيتهم في الخلافة.

- **بنو هاشم**: تخلَّفوا عن بيعة أبي بكر ستة أشهر. وعلى الرّغم من أنهم بايعوه لكنهم أوضحوا أن لبني هاشم حقاً في الخلافة .

ج - الإشكاليات التي حصلت في عهد أبي بكر: وعلى العموم فقد واجهت أبا بكر، في أثناء خلافته، مسألتان لهما الطابع العام، ومسألتان لهما الطابع الخاص.

(١) الطبري : **تاريخ الطبري** (**م٢**) : م . س : ص ١٠٣ .
(٢) الشهرستاني : **الملل و النحل** (**م١**) : م . س : ص ٢٤ .

ـ الأولى والثانيــة: الـردة العامـة وبعثـة أسـامة بـن زيـد: وبسـبب مـن التداخـل بـين المسألتين، نرى أنه من الأنسب، ومنعا للتكرار، أن نعالجهما معاً.

إبتدأت الردة في أواخر أيام الرسول. فإنه لما قبـض ا لله نبيـه محمـدﷺ ، إرتـدَّ العـرب عـن الإسلام إلا ثلاثة مساجد: أهل المدينة، وأهل مكـة، وأهـل البحريـن مـن عبـد القيـس. وقـال المرتدُّون: نصلّي ، ونُزكّي، واللـه لا تُغصَب أموالنا [١] .

وإن "أكثر أهل مكة، لما توفي رسول ا للهﷺ همّوا بالرجوع عن الإسلام، وأرادوا بذلـك، حتىخافهم عتاب بن أسيد فتوارى. فقام سهيل بن عمرو، فحمـد ا لله وأثنـى عليـه؛ ثـم ذكـر رسول ا للهﷺ ، وقال: إن ذلك لم يزد الإسلام إلا قـوة، فمن رابنا ضربنا عنقه، فتراجع الناس، وكفوا عما هموا به" [٢] .

كان أهل الردة إحدى عشرة فرقة، ثـلاث في عهـد الرسـولﷺ ــ وقـد تكلمنـا عنهـا في موضع سابق من هذا الفصل ـ أما الفرق الباقية، فكان على أبي بكر أن يواجهها. ولم يرتـد في عهد عمر بن الخطاب سوى فرقة واحدة، وهي غسان وهم قوم جبلة بن الأيهم [٣].

↔ ويُروى أن عمر بن الخطاب قال لأبي بكر: علام تقاتل الناس؟ وقـد قـال رسـول ا لله ﷺ: "أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا ا لله وأن محمدا رسول ا لله. فـإذا قالوهـا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها" [٤] .

↔ ويُروى أن عمر بن الخطاب قـال لأبـي بكـر : "يـا خليفـة رسـول ا لله، تـألَّف النـاس وارفق بهم". فأجاب أبو بكر: "مضى النبيﷺ وانقطع الوحي، لأجاهدنهم ما استمسك السيف بيدي، وإن منعوني عقالا" [٥] .

↔ ويُروى، أيضاً، أنه لما وقعت الردة أشار كثير من الناس على الصدِّيق أن لا يُنفِذ جيش أسامة لاحتياجه إليه فيما هو أهم، لأن ما جُهِّز بسببه في حـال السـلامة. وكـان مـن جملـة مـا أشار بذلك عمر بن الخطاب، فامتنع الصديق من ذلك، وأبى أشـدَّ الإبـاء إلا أن ينفـذ جيـش أسامة، وقال: "وا لله لا أُحِلُّ عقدة عقدها رسول اللـهﷺ ، ولو أن الطير تخطَّفتنا"[٦]. ويـروي

---

(١) الطبـري : **جامـع البيـان...**(ج٦) : م . س : ص ١٨٣.

(٢) إبن هشـام : **السـيرة النبويـة** (ج٤) : م . س : ص ٢٦٠ .

(٣) النيسابوري: "غرائب القرآن": راجع الطبري، هامش: **جامع البيان**(ج٦): م. س: ص١٦٢ ـ ١٦٣.

(٤) إبن كثـير : **البدايـة والنهايـة** (ج٦) : م . س : ص ٣١١ .

(٥) السـيوطي : **تاريـخ الخلفـاء** : م . س : ص ٩٣ .

(٦) ابن كثـير : **البدايـة والنهايـة** (ج٦) : م . س: ص ٣٠٤ .

ابن الأثير أن عمراً لما قال إلى أبي بكر: " فإن الأنصار تطلب رجلا أقدم سناً من أسامة". وثب أبو بكر ـ وكان جالساً ـ وأخذ بلحية عمر، وقال: "ثكلتك أمك يا ابن الخطاب ، إستعمله رسول ا للهﷺ وتأمرني أن أعزله!"(١).

أنفذ أبو بكر أسامة بن زيد إلى الشام كما أمر رسول ا لله قبل وفاته؛ وجُلَّ ما غيَّر أبو بكر في بعثة أسامة، أنه طلب منه أن يتخلف عنه عمر بن الخطاب قائلاً: "إن رأيت أن تعينني بعمر فافعل"؛ فأذِن له. ثم أوصاهم فقال: "لا تخونوا، ولا تغدروا، ولا تغلُّوا [أخذ الشيء من الغنيمة قبل القسمة خفية]، ولا تُمثِّلوا، ولا تقتلوا أطفالاً، ولا شيخاً ولا امرأة...". وكانت بعثة أسامة نافعة للمسلمين؛ فإن العرب قالوا: "لو لم يكن بهم قوة لما أرسلوا هذا الجيش . فكفُّوا عن كثير مما كانوا يريدون أن يفعلوه" (٢) .

حصلت غارات على المدينة من قبل بعض المرتدين، فتصدَّى المسلمون لهم إلى أن عاد جيش أسامة. ولما استراحوا عقد أبو بكر الألوية لهم، وبلغ عددها أحد عشر لواء، وكتب أبو بكر كتاباً لكل أمير. وفصل كل أمير بجنده من ذي القَصَّة (المكان الذي تجمَّعوا فيه)؛ ورجع الصدِّيق إلى المدينة (٣). ونرى من المفيد هنا أن نعرض لبعض الوقائع التي حصلت في أثناء التصدِّي للمرتدِّين:

↔ **رِدَّة طليحة** : أنفذ أبو بكر خالد بن الوليد لقتال طليحة، فقتل خلقاً من أتباعه. وهرب طليحة فلحق بالشام وبعث بشِعرٍ إلى أبي بكر يعتذر إليه، ويراجع الإسلام؛ فعفا عنه(٤).

↔ **رِدَّة مسيلمة الكذَّاب**: كان قد أسلم ثم تنبَّأ في العام ١٠ هـ، عقد أبو بكر في سبيل مواجهتها اللواء لخالد بن الوليد. فخرج مسيلمة فقاتله بمن معه من ربيعة، وغيرها، قتالاً شديداً. وقُتِل من المسلمين خلق عظيم. ثم قُتِلَ مسيلمة في المعركة(٥)؛ قتله وحشي ـ قاتل حمزة ـ الذي قال: "قتلت خير الناس في الجاهلية وشرَّ الناس في الإسلام (٦) .

لقي خالد مجَّاعة الحنفي مع جماعة له، فأسرهم وضرب أعناقهم، واستبقى مجَّاعة؛ وخطب خالد منه ابنته، فزوَّجه إياها. فكتب إليه أبو بكر: "تتوثَّب على النساء وعند أطناب بيتك دماء

(١) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٢)** : م . س : ص ٢٠٠ .
(٢) م . ن : ص ٢٠٠ .
(٣) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٦)** : م . س : ص ٣١٥ .
(٤) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٢٩ .
(٥) م . ن : ص ١٣٠ .
(٦) النيسابوري : "غرائب القرآن": راجع الطبري، هامش: **جامع البيان...(ج٦)**: م. س: ص ١٦٢.

المسلمين ؟". وكان خالد قد صالح مجّاعة أيضاً "على الصفراء والبيضاء وربع السبي"[١]. وقيل أنه، في القتال مع بني حنيفة، قُتِلَ ٦٦٠ رجلاً من المهاجرين والأنصار من المسلمين، ومن بني حنيفة حوالي العشرين ألفاً [٢].

↔ أما **بنو عامر** فكانت تقدِّم إلى الردة رِجلاً وتؤخر أخرى، وتنظر ما تصنع أسد وغطفان. لكنهم عادوا إلى الإسلام بعد هزيمة أهل بُزاخة [٣].

قال قُرَّة بن هبيرة، من بني عامر، لعمرو بن العاص: يا هذا، إن العرب لا تطيب لكم نفساً بالإتاوة؛ فإن أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع؛ فأجابه عمرو: أكفرت يا قُرَّة ؟[٤]. وخالد بن الوليد لم يقبل من أحد من أسد وغطفان وطيء وسليم وعامر إلا أن يأتوه بالذين حرَّقوا، وعدوا على الإسلام حينما ارتدُّوا؛ فأتوه بهم، فمثَّلَ بهم وحرقهم... [٥].

↔ **رِدَّة أبي الفجاءة السلمي**: كان قد جاء إلى أبي بكر يطلب منه السلاح ليقاتل به أهل الردة؛ فأعطاه. لكنه نكث بعهده وقتل المسلمين في سليم وعامر وهوازن. فأمر به أبو بكر، فأُسِر، وأحرقه في المدينة مكبَّلا [٦]. وبينما كان أبو بكر على فراش الموت قال: "ليتني لم أحرق الفجاءة السلمي، إما أن أكون قتلته سريحاً ، أو أطلقه نجيحا" [٧] .

↔ **رِدَّة بني تميم**: تشاغلت تميم بعضها ببعض، بعضها يسير بالصدقات إلى أبي بكر، وبعضها الآخر يتخلَّف منتظراً. ولما أتتهم سُجاح ـ مدَّعية النبوة ـ وادعها مالك بن نويرة؛ وكره بعض بني تميم ما فعل مالك. تابعت سُجاح سيرها إلى بني حنيفة، فبلغ ذلك مسيلمة، فاجتمعا، واتفقا، وتزوجا، وتصالحا على غِلَّة اليمامة. ولما فاجأهم خالد بن الوليد، إنسحبوا، وبقيت سُجاح في تغلب إلى أن نقلهم معاوية إلى الشام؛ فجاءت معهم، وأسلموا وأسلمت. وحَسُنَ إسلامهم وإسلامها، وانتقلت إلى البصرة وماتت فيها [٨] .

↔ أما فيمن ارتد في **اليمن**، ومنع الزكاة، فقد قاتلهم زياد بن لبيد البياضي، وسبى النِعَم وسبايا كثيرة، فعارضهم الأشعث بن قيس وانتزع السبايا من أيديهم.

---

(١) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ص ١٣٠ ـ ١٣١ .
(٢) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٢)** : م . س : ص ٢٢٣ .
(٣) م . ن : ص ٢١٠ .
(٤) م . ن : ص ٢١٢ .
(٥) م . ن : ص ٢١١ .
(٦) م . ن : ص ٢١١ .
(٧) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س ك ص ١٣٧ .
(٨) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٢)** : م . س : ص ص ٢١٣ ـ ٢١٦ .

ولما انتهى إلى أبي بكر عن ارتداد الأشعث، وما فعل، وجَّه لزياد بن لبيد عوناً. فطلب الأشعث الصلح، وأخذ الأمان لعشيرته، فجيء به إلى أبي بكر في وثاق. فمنّ عليه أبو بكر، وأطلق سبيله، وزوَّجه أم فروة أخته [١]. ولما كان أبو بكر على فراش الموت قال: "ليتني قدّمت الأشعث بن قيس تُضرَب عنقه؛ فإنه يخيَّل إليَّ أنه لا يرى شيئاً من الشر إلا أعان عليه"[٢] .

↔ اجتمعت **ربيعة بالبحرين** على الردة إلا قلة منهم. قضى المسلمون، بقيادة العلاء بن الحضرمي، على المرتدين براً وبحراً. وأكثروا القتل فيهم فما تركوا بها مخبراً، وغنموا وسبوا [٣].

↔ إرتدَّ **أهل عُمان** إلا قلة منهم؛ فقاتلهم المسلمون وقتلوا منهم في المعركة عشرة آلاف، وسبوا الذراري، وقسموا الأموال، وبعثوا بالخمس إلى أبي بكر [٤] .

↔ وهكذا حصل مع الذين ارتدوا من أهل مهرة [٥]؛ وحضروت وكندة [٦].

إستطاع المسلمون، على العموم، أن يقضوا على الردة في الجزيرة العربية. وكان من أهم نتائجها على المسلمين أنه قُتِلَ منهم بالمئات، وبينهم كثيرون من حملة القرآن، مما دفع أبا بكر لجمع القرآن بطلب من عمر بن الخطاب[٧]. كانت عائدات المسلمين من الأموال والمغانم والسبايا الشيء الكثير. وبالطبع كانت خسائر المرتدين كثيرة جداً ومنها سقوط عشرات آلاف القتلى.

كان عدد القتلى، الذين سقطوا في حروب الردة، مذهلاً إذا ما قيس بأعداد من سقطوا طوال فترة القتال التي واجهتها الدعوة الإسلامية. تلك الخسائر السابقة كانت ١٣٩ شهيداً من المسلمين، و١١٢ قتيلاً من المشركين باستثناء من سقط لليهود في أثناء المعارك التي دارت معهم[٨] .

أما النتائج الإيجابية لحروب الردة فهي أنها قد أمَّنت للدعوة الإسلامية سبل الإستمرار والاستقرار، وذلك على الرغم من أنها خلفت الكثير من المآسي في صفوف العرب ـ المرتدين: من قتل وذبح وتشريد وسبي. وفي المقابل عُدَّت مصدراً اقتصادياً مهماً للفئة الأخرى من العرب المسلمين الذين قاوموها.

---

(١) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٣٢ .
(٢) م . ن : ص ١٣٧ .
(٣) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ(م٢)**: م. س: ص ص ٢٢٥ ـ ٢٢٨.
(٤) م . ن : ص ٢٢٩ .
(٥) م . ن : ص ٢٣٠ .
(٦) م . ن : ص ٢٣٦ .
(٧) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٣٥ .
(٨) شلبي ، أحمد : **موسوعة التاريخ الإسلامي(ج١)**: م. س: ص ٥٤٩.

ـ **الثالثة: إشكالية ميراث الأنبياء:** لم تكن مسألة الإرث ـ كما هو معروف ـ موضع خلاف بين أبي بكر الصديق وبين فاطمة بنت الرسول، فحسب؛ وإنما كانت، أيضاً، بينه وبين زوجات الرسول ـ باستثناء عائشة (زوجة الرسول، وابنة أبي بكر الصديق) ـ من جهة، وبينه وبين العباس (عم الرسول)من جهة أخرى .

ـ **الروايات التي جاءت حول مسألة الخلاف بين أبي بكر وفاطمة:**

↔ جاء في صحيح مسلم ما يلي: عندما أرسلت فاطمة بنت رسول ا لله إلى أبي بكر تسأله ميراثها من أبيها، مما أفاء ا لله عليه بالمدينة وفدك وما بقي من خمس خيبر. فقال أبو بكر: إن رسول ا لله قال: "لا نُورث، ما تركناه صدقة". وأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة شيئاً. فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك وهجرته، و لم تكلمه حتى توفيت [(١)].

↔ وجاء في صحيح البخاري: "عن عائشة أن فاطمة، بنت النبي، أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول ا لله. فأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة منه شيئا. فوجدت فاطمة عليه في ذلك، فهجرته فلم تكلمه حتى تُوفِّيت"، ودُفنت ليلاً بناء على وصيتها حتى لا يحضر جنازتها أحد منهم [(٢)] .

↔ أما ابن كثير فيروي : عتبت فاطمة بنت الرسول على أبي بكر الصديق "بسبب ما كانت متوهمة من أنها تستحق ميراث رسول ا للهﷺ. و لم تكن تعلم ما أخبرها به الصديق بأن الرسول قال: "لا نورث، ما تركناه صدقة". "فحجبها وغيرها من أزواجه وعمه عن الميراث بهذا النص الصريح. فسألته أن ينظر في صدقة الأرض التي بخيبر وفدك، فلم يجبها إلى ذلك؛ لأنه رأى أن حقاً عليه أن يقوم في جميع ما كان يتولاه رسول ا لله، وهو الصادق البار الراشد التابع للحق (ر)، فحصل لها ـ وهي امرأة من البشر ليست واجبة العصمة ـ عتب. وتغضب و لم تكلم الصديق حتى ماتت، واحتاج علي أن يراعي خاطرها بعض الشيء..." [(٣)].

↔ ويروي الشهرستاني أنه حصل خلاف بين فاطمة بنت الرسول وبين أبي بكر الصديق حول فدك ـ وهي قرية شمال المدينة كانت لليهود ـ ولما انهزم يهود خيبر خشي يهود فدك على أنفسهم، فسلّموا قريتهم للنبيﷺ دون قتال؛ فكانت خالصة له ينفق منها على نفسه،

---

(١) **صحيح مسلم** (ج٥) : م . س : ص ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .
(٢) صحيح البخاري(ج٣): ص ٥٥: نقلاً عن السماوي، : **ثم اهتديت**: م. س: ص ١٤٣.
(٣) ابن كثير : **البداية والنهاية** (ج٥) : م . س : ص ٢٤٩ .

وعلى بعض المحتاجين من بني هاشم. ودُفِعَت فاطمة عن ذلك برواية عن الرسولﷺ تقول: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة" (١) .

↔ رُوِيَ في طبقات ابن سعد: "أن فاطمة قالت لأبي بكر: من يرثك إذا مت؟ قال: وُلدي وأهلي! قالت: فمالك ورثت النبي دوننا؟ فقال: يا بنت رسول الله، والله ما ورثت أباك أرضاً ولا ذهباً ولا فضةً ولا غلاماً ولا مالاً! قالت: فسهم الله الذي جعله لنا، وصافيتنا التي بيدك؟ فقال: إني سمعت رسول اللهﷺ يقول: إنما هي طُعمة أطعمنيها الله، فإذا مت كانت بين المسلمين" (٢) .

↔ يروي ابن سعد أيضاً: "لما كان اليوم الذي توفي فيه رسول اللهﷺ بُويِعَ لأبي بكر في ذلك اليوم. فلما كان من الغد جاءت فاطمة إلى أبي بكر ومعها علي، فقالت: ميراثي من رسول الله أبي، فدك وخيبر وصدقاته بالمدينة أرثها كما ترثها بناتك إذا مت. فقال أبو بكر: يعني هذه الأموال القائمة، فتعلمين أن أباك أعطاكها، فوالله لئن قلت نعم، لأقبلنَّ قولك ولأصدِّقنَّك! قالت جاءتني أم أيمن فأخبرتني أنه أعطاني فدك. قال: فسمعته يقول هو لك؟ فإذا قلت قد سمعته، فهي لك؛ فأنا أصدقك وأقبل قولك! فقالت: قد أخبرتك ما عندي" (٣).

↔ يروي ابن سعد، أيضاً: جاءت فاطمة إلى أبي بكر تطلب ميراثها، وجاء العباس بن عبد المطلب يطلب ميراثه، وجاء معهما علي؛ فقال أبو بكر: قال رسول الله لا نورث، ما تركنا صدقة، وما كان النبي يقول فعليَّ. فقال علي: ورث سليمان داوود. وقال زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب. قال أبو بكر: هو هكذا، وأنت تعلم مثلما أعلم. فقال علي: هذا كتاب الله ينطق! فسكتوا، وانصرفوا (٤) .

- **مطالبة عم الرسول وزوجاته بميراثهم:** لم تكن فاطمة هي الوحيدة التي طالبت بميراثها من النبي، بل فعلت ذلك زوجات الرسول، وعمه العباس أيضاً. وحول هذا الأمر جاء في صحيح مسلم ما يلي:

---

(١) الشهرستاني: **الملل والنحل(م١)**: م. س: ص٢٥.

- راجع، أيضاً، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ(م٢)**: م. س: ص ١٠٤.

(٢) ابن سعد : **الطبقات الكبرى (م٢)** : م . س : ص ص ٣١٤ - ٣١٥ .

(٣) م . ن : ص ص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٤) م . ن : ص ٣١٥ .

↔ أرادت أزواج النبيﷺ ، أن يبعثن عثمان بن عفان إلى أبي بكر فيسألنه ميراثهن من النبيﷺ . قالت عائشة لهن: أليس قد قال رسول الله ﷺ :"لا نورث ما تركنا فهو صدقة"[١]

↔ عن عائشة، أن فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله ﷺ ... الخ[٢] .

إننا نتساءل: على أية مسافة تقع هذه الروايات مما جاء في النقل والعقل ؟

- **في النقل** : لقد نُقِلَت روايات تتناقض مع ما نُقِلَ عن لسان أبي بكر عن الرسول:

↔ جاء في القرآن أن النبي زكريا خاطب ربه: ﴿ فهب لي من لدنك وليًّا يرثني ويرث من آل يعقوب﴾ (مريم: ٢).

↔ روى اليعقوبي أن فاطمة أجابت أبا بكر لما ذكر لها حديث الرسولﷺ قائلة: "أفي الله أن ترث أباك ولا أرث أبي؟ أما قال رسول الله: المرء يحفظ وُلده؟ فبكى أبو بكر بكاءً شديداً...[٣].

↔ قال رسول الله ﷺ ، في باب النفقة، رداً على سؤال من أحد المسلمين: "إبدأ بنفسك فتصدَّق عليها، فإن فَضُلَ شيء فلإهلك، فإن فَضُلَ عن أهلك شيء فلذي قربتك...وهكذا"[٤].

↔ قال رسول الله ﷺ : "إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد..." [٥].

↔ قال أبو بكر الصديق وهو على فراش الموت: "ليتني لم أفتش بيت فاطمة بنت رسول الله، وأدخله الرجال، ولو كان أغلق على حرب" [٦] .

↔ جاء عند ابن حجر العسقلاني، أنه لما جاء أبو زيد حارثة ـ والد زيد بن حارثة ـ وكان زيد مولى لرسول الله، إلى الرسول ليفتدي ابنه زيداً. طلب رسول الله تخيير زيد، فإذا اختار أهله سيُرَدَّ إليهم دون فداء. ولما سُئِلَ زيد أجاب: "ما أنا بالذي أختار عليك أحداً، أنت مني بمكان الأب والعم". فقال أبوه: ويحك يا زيد، أتختار العبودية على الحرية؟ قال زيد:

---

(١) **صحيح مسلم (ج٥)** : م . س : ص ١٥٣ .
(٢) م . ن : ص ١٥٥ .
(٣) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٢٧ .
(٤) **صحيح مسلم (ج٣)** : م . س : ص ٧٩ .
(٥) م . ن : ص ١١٨ .
(٦) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٣٧ .

قد رأيت من هذا الرجل شيئا ما بالذي يختار عليه أحـداً. فلما رأى الرسـول ﷺ ذلـك، قـال: "إشهدوا أن زيـداً بُنَيَّ، يرثني وأرثه" (١) .

↔ جاء في صحيح مسلم، أن عمر بن الخطاب ـ ونحسب أنه تأوَّل في النص الـذي جـاء على لسان أبي بكر ـ دفـع صدقـة الرسـول ﷺ في المدينـة إلى علـي وعبـاس، وأمسـك خيـبر وفدك"(٢). وحول هذه الرواية جاء أنـه لما أتى علي والعباس يختصمان عند عمـر حـول صدقـة المدينة، قال عمر لهما: "عندما توفي أبو بكر، رأيتماني كاذباً آثماً غادراً خائنـاً، وا لله يعلـم أنـي صادق بار راشد تابع للحـق فوَلِّيتهـا؛ ثـم جئتـني أنـت وهـذا [علـي والعبـاس]، وأنتمـا جميـع، وأمركما واحد، فقلتما إدفعها إلينا؛ فقلت إن شئتم دفعتها إليكما علـى أن عليكمـا عهـد ا لله أن تعمـلا فيهـا بـالذي كـان يعمـل رسـول ا لله ﷺ، فأخذتماهـا بذلـك... فـإن عجزتمـا عنهـا فردَّاها"(٣).

ومن سياق الروايات يبدو أن في النص ما يتناقض مع حديث الرسول الذي نقله أبو بكـر الصديق:

- إن الأنبياء تورث، حسب الكتاب والسُّنّة .
- إن النبي محمد أوصى بالنفقة على الأولاد، وإن آل محمد يجب أن لا يـأخذوا الصدقـة من بيت مال المسلمين .
- لقد تصرَّف عمر بن الخطاب على عكس ما فعله أبو بكر الصديق .
- **في العقـــل**: ثمانية من زوجات الرسول، جميعهن باستثناء عائشة، وثلاثة مـن أقـرب المقرَّبين إليه، وهم:

ابنته فاطمة، وابن عمه وصهره علي، وعمه العباس، وجميعهـم لهـم مصلحـة في ميراثـه ، طالبوا أبا بكر بحقهم فيـه. فحَجَبَه عنهم بحديث منقول عن الرسول ذاته. فكان لابـد أن تثير هذه المسألة عدداً من الأسئلة:

- كيف ذكر الرسول حديثه أمام أبي بكر وعائشة وحدهما، بينما لم يسمع به أي واحـد من أصحاب المصلحة المباشرة بالميراث ويفوق عددهم العشرة ما بين ذكر وأنثى؟
- هل يمكن للنبي أن يترك ثغرة، مثل هذه، ولا يُحـذِّر منهـا أقـرب المقربـين إليـه، فيقعـون بخطأ المطالبة بحق ليس لهم؟

---

(١) نقلاً عن، حسن، حسن ابراهيم: **تاريخ الإسلام** (ج١): مكتبة النهضة المصرية: القاهرة: ١٩٦٤:ط٧:ص ١٨٧.
(٢) **صحيـح مسـلم** (ج٥) : م . س : ص ١٥٥ .
(٣) م . ن : ص ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .

ـ إذا كان النبي قد ذكر هذا الحديث أمامهم، وتعمَّدوا الإنكار لمصلحة لهم، فهل يمكن أن ينكروا عمداً وهم ما هم عليه من الصلاح؟ أو هل من المعقول، لو فرضنا أنهم نسوا، أن يقع جميعهم في النسيان؟

ـ وإذا كان ما قاله أبو بكر وعائشة لم يكن صحيحاً؟ فهل لهما مصلحة في ذلك؟ وهل يمكن أن ينقلوا أحاديث غير صحيحة عن الرسول؟ وهل يمكن أن يقعوا في مثل ذلك، وهم على ما هم عليه من الصلاح؟

ـ ورد حديث للنبي يقول فيه: "فاطمة بضعة مني، من أغضبها فقد أغضبني" [1]. وهذه فاطمة قد غضبت، فعلا؛ وأبو بكر هو الذي أغضبها. فهل لأبي بكر، بكل ما يتصف به من صفات لا ينافسه عليها كثيرون، أن يُغضِبَ ابنة نبيِّه؟ وإذا كان غضب فاطمة، بغير وجه حق، فهل يمكن لابنة النبي أن تفعل ما فعلته ؟

ـ الرابعة: إشكالية ما حصل بين خالد بن الوليد ومالك بن نويرة: لم تأت هذه الإشكالية منقطعة الجذور عن أسباب غير واضحة، فهي قد جاءت في سياق سلوكي متكرر مارسه خالد بن الوليد في أكثر من ظرف، وأكثر من مكان وزمان. وما كنا لنهتمَّ بها فيما لو كانت صادرة عن سياق سلوكي بشري عام، وإنما جاء اهتمامنا بها لأن لها علاقة بالنص الديني، وهو السبب الذي دفع بنا إلى حسبانها إشكالية لم تتوحد حولها وحدة الرؤية بين المسلمين .

سبقت هذه الإشكالية إشكاليات أخرى، كان السبب فيها خالد بن الوليد، فالتبس ـ حولها ـ على المسلمين تحديد رأي فقهي موحَّد واضح، وهذا بعض ما أتت الروايات التاريخية على ذكره:

ـ إشكالية ما حصل من قتل في بني جذيمة بأمر من خالد بن الوليد. وحولها قال الرسول، مستنكراً ما قام به فقال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد" ثلاث مرات. ومع ذلك لم يُطبَّق عليه الحد، و لم يُعزَل عن إمرة الجيش.

ـ إشكالية زواجه مع بنت مجَّاعة الحنفي، وكان قد عفا عنه، بعد أن كان قد طبَّق حد القتل بأعداد غفيرة من قومه. وعلى إثر هذا التصرف كتب إليه أبو بكر قائلاً: "تتوثَّب على النساء، وعند أطناب بيتك دماء المسلمين؟". حول الواقعة ذاتها يروي الطبري أن أبا بكر قال:

---

(١)صحيح البخاري(٢): ص ٣٠٢ ؛ باب مناقب قرابة الرسول: نقلاً عن السماوي، محمد التيجاني : **ثم اهتديت**: م. س: ص١٤١.

"يا ابن أم خالد، إنك لفارغ تنكح النساء، وبفناء بيتك دم ألف ومائتي رجل من المسلمين لم يُحقَن بعد" (١) .

ـ أما بالنسبة إلى إشكالية خالد مع مالك بن نويرة، فهذه بعض الروايات:

↔ رواية ابن الأثير: ولما انتهى أمر مسيلمة بموته، وعودة سُجاح إلى الجزيرة. وبعد أن فرغ خالد من فزارة وغطفان وأسد وطيء، سار يريد بطاح مكة وبها مالك بن نويرة. تخلّف بعض الأنصار عن خالد بحجة أن أبا بكر لم يأمرهم بذلك. إلا أن إصرار خالد على المسير، جعل الأنصار نادمين، فقالوا: " إن أصاب القوم خيراً حُرِمتموه، وإن أُصيبوا ليجتنبكم الناس"، فلحقوه. ولما قدم خالد البطاح، بثّ السرايا، وأمر بالدعوة للإسلام، وقتل من يمتنع.

كان أبو بكر قد أوصاهم: أن يؤذّنوا إذا نزلوا منزلاً، فإن أذّن القوم كفّوا عنهم. وإن أجابوهم إلى داعية الإسلام، سألوهم الزكاة. فإن أقرّوا قبلوا منهم، وإن أبوا قاتلوهم.

جاء قوم خالد، وكان فيهم أبو قتادة، بمالك بن نويرة مع نفر معه. وكان أبو قتادة فيمن شهد أن مالكاً وقومه قد أذّنوا وأقاموا وصلّوا. لكن قوم خالد قتلوهم، فيما يُظنّ أنه سوء فهم منهم لما أمرهم به خالد؛ فهو قد أمرهم أن يُدفِئوا أسراهم لأن البرد كان شديداً في الليل؛ وكانت هذه العبارة تعني في لغة القوم ـ قوم خالد ـ أن يقتلوهم. ولم ينتظر خالد من زوجة مالك أن تقضي عُدّتَها فتزوّجها.

ويُروى أن أبا قتادة غضب لما جرى وأبلغ أبا بكر. ولما طلب عمر بن الخطاب عزل خالد لأنه أخطأ، قال أبو بكر : "هيه يا عمر، تأوّل فأخطأ، فارفع لسانك عنه". ودفع أبو بكر دِيَّة مالك إلى أخيه.

ويُروى أنه لما حضر خالد إلى المدينة، بعد أن استقدمه أبو بكر، قال عمر لخالد: "قتلت امرءاً مسلماً ثم نزوت على امرأته! وا لله لأرجُمنّك بأحجارك" (٢).

↔ رواية ابن كثير: لما استقدم الصديق خالداً إلى المدينة، قام عمر بن الخطاب إليه، وقال: "أرِئاء قتلت امرءاً مسلماً ثم نزوت على امرأته، وا لله لأرجُمنّك بالجنادل". أما الصديق فعذره وتجاوز عنه. واستمر أبو بكر بخالد على الإمرة، وإن كان قد اجتهد في قتل مالك بن نويرة، وأخطأ في قتله (٣).

↔ رواية اليعقوبي: كتب أبو بكر إلى خالد أن يتّجه إلى مالك. "فسار إليهم، وقيل إنه كان ندأهم [ندأه : دفنه في النار لينضج]. فأتاه مالك بن نويرة يناظره، واتّبعته امرأته. فلما

(١) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٣)** : م ز س : ص ١٥٠ .

(٢) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٢)**: م . س : ص ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٦)** : م . س : ص ٣٢٣.

رآها خالد أعجبته، فقال: وا لله لانلت في مثابتك حتى أقتلك؛ فنظر مالكاً، فضرب عنقه وتزوج امرأته. فلحق أبو قتادة بأبي بكر، فأخبره الخبر، وحلف ألا يسير تحت لواء خالد لأنه قتل مالكاً مسلماً. فقال عمر بن الخطاب لأبي بكر: ياخليفة رسول ا لله، إن خالداً قتل رجلاً مسلماً، وتزوج امرأته من يومها. فكتب أبو بكر إلى خالد، فأشخصه؛ فقال خالد: يا خليفة رسول ا لله، إني تأوّلت، وأصبت، وأخطأت" (١).

↔ رواية الطبري: لم يبق في بلاد بني حنظلة شيء يُكره إلا ما كان من مالك بن نويرة. فسار خالد بن الوليد إلى البطاح، وعليها مالك بن نويرة وقد تردد عليه أمره. وقد ترددت الأنصار على خالد وتخلّفت عنه، وقالوا: ما هذا بعهد الخليفة إلينا إن نحن فرغنا من البزاقة واستبرأنا بلاد القوم أن نقيم حتى يكتب إلينا. فقال خالد: إن يك عهد إليكم هذا، فقد عهد إليّ أن أمضي، وأنا الأمير، وإليّ تنتهي الأخبار، ولو أنه لم يأت له كتاب ولا أمر... وهذا مالك بن نويرة بحيالنا، وأنا قاصد إليه ومن معي من المهاجرين والتابعين بإحسان، ولست أكرهكم. فمضى خالد، وندمت الأنصار، وتذمروا وقالوا: إن أصاب القوم خيراً إنه لخير حُرمتموه؛ وإن أصابتهم مصيبة ليجتنبكم الناس. فأجمعوا على اللحاق بخالد.

أما مالك فقال في الناس، بعد أن تردد عليه أمره: يا بني يربوع، إنا قد عصينا أمراءنا إذ دعونا إلى هذا الدين، وبطّأنا الناس عنه، فلم نُفلح و لم نُنجح، فتفرقوا إلى دياركم، وادخلوا في هذا الأمر. فتفرقوا على ذلك إلى أموالهم؛ وخرج مالك حتى رجع إلى منزله.

ولما قدم خالد البطاح، بثّ السرايا، وأمرهم بداعية الإسلام، وأن يأتوه بكل من لم يُجب، وإن امتنع أن يقتلوه. فجاءته الخيل بمالك في نفر معه، فاختلفت السرية فيهم، وفيهم أبو قتادة، فكان فيمن شهد أنهم أذّنوا وأقاموا وصلّوا. فلما اختلفوا فيهم أمر بهم فحُبسوا في ليلة باردة. فأمر خالد منادياً فنادى: أدفئوا أسراكم. وكانت في لغة كنانة، إذا قالوا: أدفئوا الرجل: أقتلوه. وفي لغة غيرهم: أدفِه فاقتله. فظن القوم أنه أراد القتل فقتلوهم، وقد اختلف القوم فيهم .

فقال أبو قتادة: هذا عملك. فزبره خالد، فغضب ومضى حتى أتى أبا بكر؛ فغضب أبو بكر على أبي قتادة حتى كلّمه عمر فيه، لكنه لم يرض إلا أن يرجع إلى خالد، فرجع إليه، ثم قدم معه إلى المدينة؛ وتزوّج خالد أم تميم، وتركها لينقضي طهرها؛ وكانت العرب تكره النساء في الحرب وتعايره.

قال عمر لأبي بكر: إن في سيف خالد رهقاً، فإن لم يكن هذا حقاً عليه، أن تقيده؛ وأكثَر عليه في ذلك. فقال أبو بكر: هيه يا عمر تأوّل فأخطأ فارفع لسانك عن خالد. وودّى

---

(١) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي** (م٢) : م . س : ص ص ١٣١ - ١٣٢ .

مالكاً. وكتب إلى خالد أن يقدم عليه ففعل؛ فأخبره خبره فعذره وقبل منه، وعنّفه في التزويج الذي كانت تُعيب عليه العرب من ذلك. ورفض أبو بكر طلب عمر في عزل خالد، قائلاً له: لا يا عمر لم أكن لأشيم سيفاً سلّه الله على الكافرين...

تتابع الرواية: كان مالك من أكثر الناس شعراً، وإن أهل العسكر أثفوا [إذا وضعتها على الأثافي] برؤوس القتلى القدور، فما منهم رأس إلا وصلت النار إلى بشرته ما خلا مالكاً، فإن القدر نضجت وما نضج رأسه من كثرة شعره .

وكان ممن شهد لمالك بالإسلام أبو قتادة، وقد كان عاهد الله أن لا يشهد مع خالد بن الوليد حرباً بعدها أبداً. وكان يحدِّث أنهم لما غشوا القوم راعوهم تحت الليل، فأخذ القوم السلاح. قال أبو قتادة، فقلنا: إنا المسلمون. فقالوا: ونحن المسلمون؛ قلنا: فإن كنتم كما تقولون فضعوا السلاح. قال أبو قتادة: فوضعوها ثم صلينا وصلّوا...[1].

↔ وقيل أنه لما تولّى عمر بن الخطاب الخلافة، كان أول كتاب له أن عزل خالد بن الوليد من قيادة الجيش، وقال: "لا يلي لي عملاً أبداً" [2] .

↔ وقيل، أيضاً، أنه لما عزل عمر خالداً من قيادة الجيش، غضب خالد، وقال لمن حوله: "إن أمير المؤمنين استعملني على الشام، فلما استقرَّ الأمر، وأصبحت الحال حنطة وعسلاً عزلني وولّى غيري". فنهض رجل من السامعين، وصاح: مهلاً يا خالد، فإن كلماتك تثير الفتنة" [3] .

تعددت الروايات، وإنما توحَّدت حول تحميل خالد بن الوليد الخطأ:

خفّف أبو بكر العبء عنه قائلاً: بأنه اجتهد فأخطأ، وهذا يعني أن له أجر واحد، لهذا السبب لم يجر الحد عليه من جراء قتله مسلماً أو أكثر . أما عمر فبقي مصرًّا على تجريم خالد، وانتظر إلى أن تولّى الخلافة، فعزله عن قيادة الجيش. أما أبو قتادة، الذي شهد كل الواقعة، فحلف أن لا يشهد مع خالد حرباً أبداً.

وأما النص فماذا يقول؟

ـ جاء في القرآن: ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها، وغضب عليه ولعنة، وأُعِدَّله عذاباً عظيماً﴾ (النساء ٤ : ٩٣).

ـ وجاء في الحديث: "لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث:... والنفس بالنفس...والمحصن الزاني... (يقول مسلم في صحيحه)، والنفس بالنفس: أي وقاتل النفس عمداً بغير حق، يُقتَل في مقابل النفس التي قتلها عدوانا"[4].

---

(١) الطبري : **تاريخ الطبري** (ج٣): م. س: ص ص ١٣٨ ـ ١٤٠.

(٢) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ** (م٢) : م . س : ص ٢٧٧ .

(٣) شلبي ، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي** (م١): م. س: ص ٦١٢.

- وجاء على لسان عثمان: "أو قتل نفساً بغير حق" [1] .

- جاء في صحيح مسلم: "وما من عبد يصلي الصلوات الخمس، ويصوم رمضان، ويُخرج الزكاة، ويجتنب الكبائر السبع إلا فُتِحَت له أبواب الجنة". وعن عطاء قال: الكبائر السبع: "قتل النفس...ورمي المحصنة. . " [2].

- قال الرسول: "أول ما يُقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء" [3] .

- أوصى أبو بكر أمراء الجيوش والمسلمين: "...فإن أذّن القوم كفُّوا عنهم...".

****

---

(٤) **صحيح مسلم (ج٥)** : م . س : ص ١٠٦ .

(١) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٣)** : م . س : ص ٦٢ .

(٢) **صحيح مسلم (ج٥)** : م . س : ص ص ٢٥ ـ ٢٦ .

(٣) م . ن : ص ١٠٧ .

٢ ـ خلافة عمر بن الخطّاب (١٣ ـ ٢٣هـ = ٦٣٤ـ ٦٤٤م)

(الإستخلاف خوفا من الفتنة)

أ ـ **صفاتــه:** جاء في بعض الأحاديث النبوية [(١)] :

↔ : "لقد كان فيمن قبلكم من الأمم ناس مُحَدَّثون [مُلهَمون]، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر" .

↔ : "إن ا لله جعل الحق على لسان عمر وقلبه".

↔ : "لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب".

↔ : "عمر سراج أهل الجنة".

↔ : "الحق بعدي مع عمر حيث كان".

↔ : "من أبغض عمر فقد أبغضني، ومن أحب عمــر فقـد أحبـني، وإن ا لله بـاهى النـاس عشية عرفة، وباهى بعمر خاصة؛ وإنه لم يبعث ا لله نبياً إلا كان في أمته مُحَدَّث [مُلهَم]، وإن يكن في أمتي أحد فهو عمر. قالوا: يا رسول الله، كيف مُحَدَّث؟ قال: تتكلم الملائكـة على لسانه".

وقِيــلَ في عمـر:

↔ عن ابن مسعود: "لو أن علم عمر وُضِعَ في كفة الميزان، ووُضِعَ علم أحياء الأرض في كفة لرجح علم عـمر بعلمهم، ولقد كانوا يرون أنه ذهب بتسعة أعشار العلم" [(٢)] .

↔ : "إن عمر أعلمنا بكتاب ا لله، وأفقهنا في دين ا لله تعالى" [(٣)].

---

(١) نقـلا عن السيوطي : **تاريخ الخلفـاء**: م. س: ص ص ١٤٢ ـ ١٤٥.

(٢) م . ن : ص ١٤٦.

(٣) م . ن : ص ١٤٧ .

ب ـ إستخلاف عمرخوفاً من الفتنة: لما أصبح أبو بكر على فراش الموت، استخلف عمر بن الخطاب بعد مشاورات مع بعض الصحابة. قال البعض الآخر لأبي بكر: ما أنت قائل لربك إذا سألك عن استخلافك عمر علينا، وقد ترى غلظته؟ فقال أبو بكر: أبا لله تخوِّفوني؟ أقول: اللهم إني استخلفت عليهم خير أهلك. ودعا أبو بكر عثمان بن عفان ونصَّ عليه كتاب الاستخلاف، وقد جاء بعض ما فيه: "فإن عدل فذلك ظني به وعلمي فيه، وإن بدَّل فلكل امريء ما اكتسب" (١).

وقال أبو بكر بعد أن استخلف عمر: "اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم، وخفت عليهم الفتنة" (٢).

ج ـ تمايزات خلافة عمر بن الخطاب: تميَّزت خلافته بوجوه عدة كان من أبرزها:

ـ عهد التوَّسُع بالفتاوى الجديدة ـ التوسع بالفتوحات الإسلامية، وجزاءاتها الاقتصادية ـ إشكالية اغتياله.

ـ الأول: التوَّسُع بالفتاوى:

إشتهر عمر، كما عرفنا في مراحل سابقة من هذا البحث، بجرأته على التعارض مع الرسول ببعض المواقف من جهة؛ وعلى توافقه مع النص القرآني والرسول من جهة أخرى.

ربما تكون هذه السابقة قد أكسبته حصانة نفسية بالتعاطي، مع النص الكتابي والسُّنِّي، بأقل ما يمكن من الخشية النفسية، وحرَّرته من عقدة الخوف والرهبة؛ فميَّزته عن غيره من الصحابة، الذين تعاطوا مع النص بخشية وتحفُّظ.

واستكمالا لبنائه النفسي ـ الاجتماعي المتميِّز، تابع عمر سلوكه السابق في التعاطي مع الشأن العام، من بعد أن أصبح وليًّا لأمر المسلمين، صاحب السلطة السياسية والدينية في الدولة الإسلامية.

وإذا لم يكن بالإمكان، لأسباب منهجية، أن نأتي بكل الشواهد، التي طبعت علاقته المميزة مع النص، إلا أنه لابد من متابعة عدد منها:

↔ كان أول عمل قام به عمر أنه ردَّ سبايا أهل الردة إلى عشائرهم، وقال: إني كرهت أن يصير السبي سُنَّة على العرب (٣).

↔ قام بعزل خالد بن الوليد عن إمرة الجيش في الشام، وكان عمر سيِّءَ الرأي في خالد(٤). ما قام به عمر لم يفعله النبي بعد مقتلة بني جذيمة ، التي فعلها خالد؛ وما لم يفعله

---

(١) م . ن : ص ١٠٣. ـ أنظر ابن سعد : **الطبقات الكبرى (م٣)**: م. س: ص ٢٧٤.

(٢) م . ن : ص ١٠٤.

(٣) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٣٩.

أبو بكر بعد حادثة قتل مالك بن نويرة، وزواجه من امـرأة مـالك. وعندمـا بلـغ الخـبر خـالداً بعزله، قال: "رَحِمَ الله أبا بكر، لو كان حيّاً ما عزلني" [١].

↔ سنَّ عمر قيام شهر رمضان، وكتب بذلك إلى البلـدان. وأمـر أُبـيّ بـن كعـب وتميمـاً الداري أن يصليا بالناس، فقيل له في ذلك: "إن رسول الله لم يفعله، وإن أبا بكـر لم يفعلـه"؛ قال: "إن تكن بدعة فما أحسنها من بدعة" [٢].

↔ ولعمر بن الخطاب أوليّات (أي كان هو أول من سنّها) مثـل : أنـه أول مـن تسـمّى بأمير المؤمنين ـ وأول من كتب التاريخ بالهجرة ـ وأول من نهى عن بيع أمهات الأولاد ـ وأول من حرَّم المتعة... [٣].

ـ **إشكاليـة تحريـم المتعـة:** أصبح تحريم عمر للمتعة إشكالية لم تطوها القرون الطوال من عمـر الإسلام، فحولها اختلفت شـتى الروايـات وشـتى الفتـاوى للفـرق الإسـلامية، ومـا زال الخلاف مستمراً، شأنه شأن كثير من القضايا، وهو السبب الذي دفعنـا إلى التوسـع في بحثهـا، ليس لتغليب رأي على الآخر، وإنما بقصد إعطاء نمـوذج واضـح عـن الاختـلاف حـول النـص المقدس وعلاقته بالنصوص التي يضعها البشر.

↔ جاء في القرآن، من بعد أن يُعدِّدَ المحرَّمات من النساء: ﴿ وأحلَّ لكم ما وراء ذلك، أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين، فما استمتعتم به منهـن فـآتوهن أجورهـن فريضـة، ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضـة...﴾ (النساء ٤ : ٢٤).

ـ **إختلاف أهل التأويل حول تفسيرها.** وقد جاء في تفسير الطبري ما يلي:

ـ قال ابن عباس: إذا تزوَّج الرجل منكم المرأة، ثم نكحها مرة واحدة فقد وجب صداقها كله. والاستمتاع هـو النكاح ها هنا إذا دخل بها.

ـ قال السدي: فما استمتعتم به منهـن إلى أجـل مسـمى فـآتوهن أجورهـن فريضـة، ولا جناح عليكم؛ فما تراضيتم به من بعد الفريضة فهذه المتعة، الرجل ينكح المرأة بشرط إلى أجـل مسمًّى، ويشهد شاهدين وينكح بإذن وليِّها؛ وإذا انقضت المدة فليس له عليها سبيل، وهـي منه برية، وعليها أن تستبريء ما في رحمها، وليس بينهما ميراث، ليس يـرث واحـد منهمـا صاحبه، وهو نكاح المتعة.

ـ قال الحكم : إن آية ﴿فما استمتعتم به﴾ غير منسوخة.

---

(٤) م . ن : ص ١٣٩.

(١) م . ن : ص ١٤٠.

(٢) م . ن : ص ١٤٠.

(٣) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ١٦٥.

- قال علي بن أبي طالب: لولا أنَّ عمرا نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي.

- قال أبو جعفر: وأولى التأويلين في ذلك بالصواب، تأويل ما تأوله بتحريم ا لله متعة النساء على غير وجه النكاح الصحيح (١).

- **إختلاف الروايات المنقولة عن الرسول**، بين قائل بالإذن فيها وبين قائل بتحريمها.

- الروايات التي تقول أن الرسول أذن بالمتعة :

↔ جاء في صحيح البخاري - كتاب النكاح - نقلاً عن محمد جواد مغنية، أن رسول ا لله قال لإصحابه في بعض حروبه: "قد أُذِنَ لكم أن تستمتعوا، فاستمتعوا...أيما رجل وامرأة توافقا فعِشرة ما بينهما ثلاث ليال، فإن أحبا أن يتزايدا، أو يتتاركا تركا" (٢).

↔ جاء في صحيح مسلم: "أن النبي ﷺ، عام فتح مكة، أمر أصحابه بالتمتع من النساء. قال: فخرجت أنا وصاحب لي من بني سليم حتى وجدنا جارية من بني عامر كأنها بكرة عيطاء، فخطبناها إلى نفسها، وعرضنا عليها بردينا. فجعلت تنظر فتراني أجمل من صاحبي، وترى برد صاحبي أحسن من بردي. فآمرت نفسها ساعة ثم اختارتني على صاحبي..." (٣).

↔ يقول محمد جواد مغنية أنه جاء في كتب الحديث والفقه والتفسير، للسُّنَّة والشيعة، أن المسلمين اتفقوا قولاً واحداً على أن الإسلام شرَّع متعة النساء، وأن النبي أمر أصحابه بها. ولكن الكلام كثُرَ حول تفسير آية﴿ النساء٤ : ٢٤﴾ : هل المراد بها الزواج الدائم فقط، أو زواج المتعة فقط، أو هما معاً. وعلى فرض إرادة المتعة، فهل نُسِخَت هذه الآية، ونُسِخَ معها زواج المتعة ؟ (٤).

- الروايات التي تقول أن النبي حرَّم المتعة:

:"يا أيها الناس إني قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن ا لله قد حرَّم ذلك إلى يوم القيامة" (٥).

:"أمرنا رسول ا لله ﷺ بالمتعة عام الفتح حين دخلنا مكة، ثم لم نخرج منها حتى نهانا عنها"(٦).

---

(١) الطبري : **جامع البيان ...(ج٥)** : م . س : ص ص ٩ - ١٠.
(٢) مغنية، محمد جواد : **فقه الإمام جعفر الصادق(ج٥)**: م. س: ص ٢٤٨.
(٣) **صحيح مسلم (ج٤)** : م . س : ص ١٣٣.
(٤) مغنية ، محمد جواد : **التفسير الكاشف (م٢)** : م . س : ص ٢٩٥.
(٥) **صحيح مسلم (ج٤)** : م . س : ص ١٣٢.

: "إن نبي ا الله ﷺ عام فتح مكة أمر أصحابه بالتمتع من النساء...ثم أمرنا بفراقهن" [١].

: في رواية منسوبة إلى علي بن أبي طالب: "إن النبيﷺ نهى عن نكاح المتعة يوم خيبر..."[٢]. إن الشيعة، بدون شك، يستغربون هذه الرواية لأن لهم في المتعة رأياً آخر كما سوف نرى لاحقاً.

ـ الروايات التي تقول أن عمر بن الخطاب هو أول من حرّم المتعة:

: جاء في صحيح مسلم ـ باب نكاح المتعة ـ عن جابر بن عبد ا الله أنه قال: "استمتعنا على عهد رسول ا الله، وأبي بكر وعمر". وفي الصفحة ذاتها جاء حديث آخر عن جابر يقول فيه: "ثم نهانا عنها عمر" [٣].

: وجاء عند السيوطي أن عمراً هو أول من حرَّم المتعة [٤].

: قال علي بن أبي طالب: "لو لا أن عمرنهى عن المتعة ما زنى إلا شقي"[٥].

: دخلت خولة بنت حكيم على عمر بن الخطاب، فقالت إن ربيعة بن أمية استمتع بامرأة، فحملت منه. فخرج عمر بن الخطاب فَزِعًا، يجرُّ رداءه، فقال: "هذه المتعة، ولو كنت تقدمت فيها لرجمت" [٦].

: يقول عمر بن الخطاب: "متعتان كانتا على عهد رسول ا اللهﷺ ، وأنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما" [٧].

ـ الروايات التي تنفي أن زواج المتعة قد نُسِخ:

: ينقل محمد جواد مغنية روايات كثيرة عن أهلِ بيت الرسول، ذكرها الحر العاملي في كتاب الوسائل، يستدلُّون منها على أن آية المتعة لم تُنسَخ. ومن هذه الروايات ما نُقِلَ عن

---

(٦) م . ن : ص ١٣٣.

(١) م . ن : ص ١٣٣.

(٢) م . ن : ص ١٣٤. ـ راجع : بن أنس ، مالك : **الموطأ** : م . س : ص ٤٠٧.

(٣) م . ن : ص ١٣٢.

(٤) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ١٦٥.

(٥) الطبري : **جامع البيان... (ج٥)** : م . س : ص ٩.

(٦) بن أنس ، مالك : **الموطأ** : م . س : ص ٤٠٨.

(٧) نقلا عن محمد السماوي التيجاني : **ثم اهتديت** : م . س : ص ١٣٥.

ـ راجع، أيضا: السيد سابق: **فقه السُنّة (م٢)** : م . س : ص ٤٢.

ـ راجع، أيضا: مغنية ، محمد جواد : **التفسير الكاشف (م٢)** : م . س : ص ٢٩٨.

الإمام الصادق، وقد سُئِل: "هل نسخ آية المتعة شيء؟ فأجاب: لا، لولا ما نهى عنها عمر ما زنى إلا شقي" [1].

ـ الإختلاف في الآراء الفقهية حول المتعة:

إتّفق السُنّة والشيعة على أن الإسلام شرَّع المتعة، واختلفوا حول صحة نسخها وتحريمها بعد الجواز والتحليل:

قالت السُنّة : حُرِّمَت بعد أن كانت حلالاً. وقالت الشيعة: كانت حلالاً ولا تزال إلى آخر يوم...

ـ فحول الروايات التي استند إليها السُنّة، في تحريم زواج المتعة، قال ابن رشد أنها متناقضة ومضطربة: "في بعض الروايات أن النبي ﷺ حرَّم المتعة يوم خيبر، وفي بعضها يوم الفتح، وفي بعضها يوم غزوة تبوك، وفي بعضها في حجة الوداع، وفي بعضها في حجة القضاء، وفي بعضها في عام أوطاس، وهو اسم مكان في الحجاز..." [2].

وجاء في بعض مقالات السُنّة ـ السيد سابق ـ: "يُسمَّى الزواج المؤقت، والزواج المنقطع، وهو أن يعقد الرجل على المرأة يوماً أو اسبوعاً أو شهراً...ويُسمَّى بالمتعة، كأن لرجل ينتفع ويتبلّغ بالزواج ويتمتّع إلى الأجل الذي وقّته وهو زواج متّفق على تحريمه بين أئمة المذاهب"[3].

لكن السيد سابق ـ على الرغم من قوله: أنه زواج متفق على تحريمه بين أئمة المذاهب، يعود ليُقِرَّ بأن الإجماع غير وارد، لأن بعض الشيعة خارجين عن هذا الإجماع[4].

وفي تعريض للسيد سابق بهذا الزواج، وعن مدى الأضرار الناجمة عنه يقول أن من أسباب تحريمه أنه: "يُقصَد به قضاء الشهوة، ولا يُقصَد به التناسل، ولا المحافظة على الأولاد، وهي المقاصد الأصلية للزواج، فهو يشبه الزنا من حيث قصد الاستمتاع دون غيره...ثم هو يضر بالمرأة، إذ تصبح كالسلعة التي تنتقل من يد إلى يد، كما يضر بالأولاد؛ حيث لا يجدون البيت الذي يستقرون فيه..." [5].

(١) مغنية ، محمد جواد : **فقه الإمام جعفر الصادق (ج٥)** : م . س : ص ٢٤٨.

(٢) إبن رشد: البداية (ج٢) : نقلا عن محمد جواد مغنية: **التفسير الكاشف(م٢)**: م. س: ص ٢٩٧.

(٣) السيد سابق : **فقه السُنّة (م٢)** : م . س : ص ص ٤١ ـ ٤٢.

(٤) م . ن : ص ٤٣.

(٥) م . ن : ص ٤٨.

عندما تتناقض فرقتان، تدينان بدين واحد، حول نص مقدَّس: إحداهما تقول بتحليله، والأخرى تقول بتحريمه. فهل تُؤخَذُ المسألة بمثل تلك البساطة؟وهل يمكن للنص المقدس أن يضيع في مثل تلك المتاهات؟فأين هي قدسيته، إذاً؟

إذا حالف الصواب فقهاء الشيعة، فأي حساب يترتب على فقهاء السُّنَّة من جرَّاء قولهم بتحريم ما حلَّل النص؟

وإذا حالف الصواب فقهاء السُّنَّة، فما هو جزاء فقهاء الشيعة ؟

هل يكون الفريقان مأجوران، لأنهما اجتهدا: المصيب منهما له أجران، و المخطيء له أجر واحد؟

وهل ينال من يقلّد فقهاء أحد الفريقين: أجراً واحداً لمن قلَّد المخطيء، وأجرين إثنين لمن قلَّد المصيب؟

وهل يكون حساب الأفرقاء ـ كما جاء في فتوى سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٠ ـ ١٢٣٣هـ /١٧٨٦ ـ ١٨١٨م) ـ أنه من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحلَّ الله، أو تحليل ما حرَّمَه الله فقد اتخذهم أرباباً من دون الله". والمقصود هنا ـ كما يقول سليمان ـ الطاعة الخاصة في تحريم الحلال أو تحليل الحرام، فمن أطاع مخلوقاً في ذلك غير الرسولﷺ فإنه لا ينطق عن الهوى، فهو مشرك..." [(١)].

وقال الشافعي: "أجمع العلماء على أن من استبانت له سُنَّة رسول الله لم يكن له أن يدعها لقول أحد" [(٢)].

هل يمكننا أن نحاسب فقهاء السُّنَّة والشيعة على قاعدة ما قاله سليمان بن عبد الوهاب، أو على قاعدة ما قاله الشافعي؟ إذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يكون أحد الطرفين مشركاً، إذاً...

لسنا بصدد البحث عن الفرقة الناجية من خلال هذه المسألة، لأنه ـ حسب النص ـ لا بدَّ أن تكون هناك واحدة منهما أو كلاهما على خطأ. أو يكون الشافعي أو بن عبد الوهاب مخطئين؛ فاحتمالات التفسير والتأويل كثيرة وواسعة وقلما توافقت فرقتان على تأويل أو تفسير واحد.

أمانحن، فكيف نقرأ هذه المشكلة/الإشكالية؟

---

(١) بن عبد الوهاب، سليمان: **تيسير العزيز الحميد**: م. س: ص ٥٤٣.

(٢) م . ن : ص ٥٤٤.

كـان المسـلمون، الذيـن يشـاركون في الغـزوات والسـرايا، يضطـرون لـترك زوجـاتهم، ويتحمَّلون عبء الانقطاع عن ممارسة الجنس لأشهر طويلة، السبب الذي قد كان يجنح بهم إلى ممارسة الزنى. ألم يكن الرسول يصطحب معه إحدى زوجاته إذا أراد سفراً؟ عن عائشـة، قـالت: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمهـا خرج بها معه" [1].

لم تكن ممارسة الجنس مسألة صعبة المنال أمام المسلمين الغازين؛ لأن المشـركين، بنسـائهم وأطفالهـم وأموالهـم، يصبحون غنائم حرب للمسلمين؛ وإنه إذا غنم المسلم امرأة مشركة تحـق له ملكيتها [2] بكاملها، فيبقى نكاحه إياهـا مسـألة ثانويـة، لـذا أحـلَّ الإسـلام الاسـتمتاع بهـا بشروط.

لذا ـ خوفاً من أن يرتكب المسلم الزنى مع أية امرأة ـ أجاز الإسلام له أن ينكحهـا علـى شرط أن يؤتيها أجرهـا فريضة. و لم تحدد النصـوص شـروطاً غـير هـذه، مثـل أن تقضـي المـرأة المتمتع بها عدَّتها قبل الزواج أو بعده. ومتتبع النص القرآني والروايات سيرى ذلك بوضوح.

عالجت الشريعة الإسلامية هذا الموقف التفصيلي في حياة المسلم، وإنه لم يكن يخفى عليهـا آثـاره الاجتماعيـة المكروهة على بناء الأسرة المسـلمة. وأجـازت الشـريعة هـذه المسـألة بنـص قرآني وبإذن نبوي؛ أما الفقهاء المسلمون، فيما بعد، فقد كبَّلهم النص وافـترقوا حـول طريقـة تطبيقه؛ وهكذا أصبح لكل فريق منهم نصَّه مُسبغاً عليه صفة القداسة.

فسواء نُسِخَت هذه الآية أم لم تُنسخ، بحديث للرسـول أو بـأمر مـن عمـر بـن الخطـاب، فإنما المشكلة/ الإشكاليـة تكمن وراء تكبيل الفقهاء لأنفسهم، وتكبيل المسلمين معهـم بقدسية النص، الذي كان يُنسَخ في مرحلة أو أخرى، غير آبهين بما بُنِيَ عليه الطبع الإنساني من جهة، وواقع تطور بنية المجتمعات البشرية على مختلف الصعد الاجتماعية والنفسية والثقافية مـن جهـة أخـرى. إن معايشة الواقع الإنساني، في مكانه وزمانه وخصوصيته، قد يفرز ما ليـس بحسـبان أحد؛ فلماذا ـ والحال على هذا المنوال ـ يتقوقع الفقهاء، ويسـوِّرون مـن حـول أنفسـهم ومـن حول عباد الله بما يضفونه من قدسية على مسائل قد لا يعرفـون وجه الحكمة منها؛ وهـذا مـا يعبِّر عنه محمد جواد مغنية حول زواج المتعة ـ وهو يعتقد أنه لم يُنسَخ ـ قـائلاً: "إنهـا أحكـام تعبدية لا نعرف وجه الحكمة منها، وكل ما نعرفه أن لها أشباهاً ونظائر في الشرائع..." [3].

---

(١) ابن هشـام : **مختصـر السـيرة النبـوية** : م . س : ص ١٨٨.

(٢) مغنـية ، محمد جـواد : **التفسير الكاشف (م٢)** : م . س : ص ٢٩٣.

(٣) م . ن : ص ٢٩٣.

فلو وضعنا تحريم عمر بن الخطاب للمتعة ـ والأرجح أنه هو الذي أول من حرَّمها ـ على مشرحة المحاكمة حول التزامه بالنص أو بافتراقه عنه، لكـان مُداناً؛ ويستدعي الأمر أن يُطبَّق عليه حدُّ مخالفة النص، أي أنه حرَّم ما أحلَّه الشرع. أما لو أخذنا تطور الواقع المُعاش، كقاعدة للمحاسبة، لكان أمره بتحريم المتعة نتيجة موضوعية تصب في مصلحة بناء الأسرة المسلمة.

هل نظل ندور في حلقات التنظير الفقهي حول كل ما ليس له علاقة بالواقع المعاش، في الوقت الذي تدور فيه سُنَّة التطور وتتحرك إلى الأمام؟ إن التطور يجري، فلا يرى الفقيه نفسه إلا وقد فاته القطار، فيفرض الواقع عليه إلغاء ما كان من الواجب إلغاءه بالإجتهاد. ويأتي ما يسند قولنا هو ما جاء عند محمد جواد مغنية، في معرض تفسيره للآية ٢٥من سورة النساء، والتي يدور مضمونها حول مسألة الإماء وأحكامهن إذ يقول: "إن الحديث عن الإماء وأحكامهن أصبح بلا جدوى بعد إلغاء الرق" [1]. إلا أن الرق لم يلغه الفقه الإسلامي ـ تعبداً بحرفية النص أو تفسيره بشكل جامد ـ وإنما تطور الظروف العالمية هو الذي فرض إلغاء استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، وقد جاء التأكيد على ذلك في المعاهدات الدولية الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة.

وهكذا تبقى دوائر المناظرات الفقهية، حول موضوع نسخ زواج المتعة أو عدم نسخه، تدور وتدور منذ مئات السنين، في الوقت الذي يجد فيه المتمذهبون، من السُنَّة والشيعة، حلولاً ذاتية لمشاكلهم الجنسية في كل يوم وكل ظرف وكل مكان، بعيداً عن كل تلك المناظرات، وقد يكون بعيداً عن كل الأصول الدينية. ويحصل هذا في ظل المعاهدات الدولية التي تهتم بحقوق الإنسان ومن ضمنها حقوق المرأة. وهكذا تسقط بيزنطية في كل يوم، أما الجدل البيزنطي فمستمر من دون انقطاع .

ـ الثاني: التوسُّع في الفتوحات، والثورة في الثروة:

إذا لم يكن من مهمة هذا البحث أن يلقي الأضواء على إيجابيات التاريخ الإسلامي، وهذا له مبرراته المنهجية، إلا أنه لابد من التذكير أن عهد خلافة عمر بن الخطاب كان العصر الذهبي للفتوحات الإسلامية، وهي قد وصلت إلى بلاد فارس شرقاً، وبعض دول المغرب غرباً.

كان من تأثير هذه الفتوحات أنها فتحت، أيضاً، أبواب الثروة الاقتصادية الهائلة أمام العرب المسلمين. لكن ضخامة تلك الثروة قوبلت بغياب أي أسس للتنمية الإقتصادية، التي تسمح باستثمارها بشكل إنتاجي سليم، وإنما الاستهلاك كان الشكل السائد والوحيد.

---

(١) م . ن : ص ٣٠٠.

بالإضافة إلى ذلك، فقد وضعت الفتوحات عمر بن الخطاب أمام مستجدات ومعضلات حضارة جديدة على مختلف المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، وهذه لم تكن موجودة قبل مرحلة التوسع. فوجد عمر بن الخطاب، في جدتها، ما يستدعي منه المبادرة إلى إصدار تشريعات جديدة تراعي تلك الظروف، لاسيما وأن الإسلام قد وجد نفسه محاطاً بتلك المعضلات، وكان مطلوباً منه الإجابة عليها.

إن التشريعات، التي أتى بها عمر بن الخطاب، بدت لكثير من الفرق الإسلامية وكأنها مخالفة للنص. وقد يكون في ذلك كثير من الصحة. إنما نحن نرى، بخلاف ما يرى المؤيدون لعمر والمعارضون له على حد سواء، إن مقياس محاسبته ليس بمقدار قربه أو بعده عن النص، وإنما هو مدى مقاربته علاج تلك المشاكل أو عجزه عن ذلك، بما يتناسب مع المباديء الأخلاقية، ومقاييس العدالة الاجتماعية والسياسية، التي أكّد النص عليها.

وأما على مستوى الجزاءات الاقتصادية التي ضمنتها الفتوحات الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب، فنرى من المفيد أن نقوم بتعداد بعضها بإيجاز يفيد في إلقاء ضوء كاشف على مدى أهميتها لبحثنا :

ـ بعد أن عزل عمر بن الخطاب خالداً من قيادة جيش المسلمين، في أثناء وجوده في الشام، قال خالد لمن حوله: "إن أمير المؤمنين استعملني على الشام، فلما استقر الأمر، وأصبحت الحال حنطة وعسلا عزلني وولى غيري."

كان ما قاله خالد بن الوليد يدل على كبر حجم الثروة التي أمنتها الفتوحات للمسلمين العرب، في أوائل مراحل الإستيلاء على المناطق المحاذية للجزيرة العربية. لكن هذه الثروة سوف تزداد كبراً كلما تمَّ افتتاح المزيد من البلدان، وهذا سوف يتضح لنا فيما يلي، نقلاً عن تاريخ اليعقوبي.

ـ كان المسلمون يدركون أن فتح البلدان عنوة يُدِرُّ عليهم أرباحا أكثر مما لو عُقِدَت المصالحات بين المسلمين وبين أقوام البلدان المفتوحة. ولنا على ذلك مثال: لما أمَّرَ عمر بن الخطاب أبو عبيدة بن الجراح قيادة الجيش بدلاً من خالد، كان المسلمون يحاصرون دمشق؛ قام أبو عبيدة بتكليف خالد "بباب الشرقي" للمدينة. ولما عرف خالد أن أبا عبيدة عقد مصالحة مع صاحب دمشق، ولكي لا يخسر الغنائم، ألحَّ على (باب الشرقي) حتى فتحه عنوة، وقال لأبي عبيدة: إسبِهِم فإني دخلتها عنوة. فقال أبو عبيدة: لا، لقد أمَّنتهم.

ـ لما هُزِمَ الروم، طلبوا الصلح على أن يؤدُّوا الجزية.

ـ صالح أهالي حمص على أن يدفعوا للمسلمين خراجاً مقدارهماية وسبعون ألف دينار.

ـ عقد صلحاً مع أهل حلب و قنسرين ومنبج، ووضع عليهم خراجاً، كما كان الحال مع حمص.

ـ إستولى سعد بن أبي وقاص على أموال بنت أزاذمرد ـ كسرى فارس ـ وفرقها على المسلمين فطابت أنفسهم ، وحسنت قوّتهم.

ـ بعد أن انتصر المسلمون على الفرس في القادسية، بعد فتح دمشق بشهر واحد ـ أي في السنة ١٦ هـ بلغ سهم كل فارس أربعة عشر ألفا، والراجل سبعة آلاف ومابة.

ـ حسَّن عمرو بن العاص لعمر بن الخطاب أهمية احتلال مصر؛ فهي أكثر الأرض أموالا. وافق عمر على ذلك قائلاً: سيأتيك كتابي سريعاً، فإن لحقك كتابي آمرك فيه الانصراف عن مصر قبل أن تدخلها، فانصرف؛ ولكن إن دخلتها ثم جاءك كتابي فامضِ، واستعن با لله. وقبل أن يصل عمرو بن العاص إلى مصر، أتاه كتاب عمر؛ لكنه لم يفضّ الكتاب حتى نفد إلى أول قرية من مصر ففضّه. وبهذا يكون عمرو بن العاص قد نفّذ رغبته دون أن يخالف أوامر عمر. ولما دخل مصر، صالح المقوقس على أن يدفع له خراجا قيمته ديناران عن كل رجل [١].

ـ جُمِعَت غنائم اليرموك في الجابية، وكتبوا إلى عمر. فأمرهم أن لا يوزعوها حتى فتح بيت المقدس[٢]. وفي العام ١٦هـ، وبعد أن صالح عمر أهلها، أمر أن تقسم الغنائم بين الناس بالسوية خلا لخم وجذام، وقال: "لا أجعل من خرج من الشقة إلى عدوه، كمن خرج من بيته" [٣].

ـ وفي العام ١٨هـ، بعد أن افتتحت الرقة وسروج ونصيبين وسائر مدن الجزيرة، وكانت كلها صلحاً؛ وُضِعَ الخراج على الأرض وعلى رقاب الرجال: على كل إنسان أربعة وخمسة وستة دنانير [٤].

ـ وفي العام ١٨هـ، وهو عام الرمادة، حصل جدب وقحط ومجاعة شديدة. أجرى عمر الأقوات على عيالات قوم من المسلمين، وأمر أن تكون نفقات أولاد اللقط ورضاعهم من بيت المال [٥].

ـ لما فُتِحَ سواد الكوفة، بلغ خراجه ثمانين ألف درهم [٦].

---

(١) اليعقتوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) م . ن : ص ١٤٢.

(٣) م . ن : ص ١٤٧.

(٤) م . ن : ص ١٥٠.

(٥) م . ن : ص ١٥٠.

(٦) م . ن : ص ص ١٥١ ـ ١٥٢.

ـ كان يأتي لصالح أهل المدينة من خراج البصرة والكوفة، ما بين العشرين ألف ألف والثلاثين ألف ألف [1].

ـ فرض عمر العطاء في العام ٢٠هـ، وقال: كثرت الأموال. فأشير عليه أن يجعل ديواناً. ووزع الأعطيات: آل الرسول ـ كل من شهد بدراً ـ أهل مكة من كبار قريش ـ أمهات المؤمنين ـ أهل مكة الذين لم يهاجروا ـ أهل اليمن ـ مضر ـ ربيعة. وأعطى لكل فئة أعطية تختلف عن الأخرى. وفرض لأشراف الأعاجم أعطية، وقال: "قوم أشراف، أحببت أن أتألف بهم غيرهم" [2].

ـ بلغ خراج الإسكندرية أربعة عشر ألف دينار. وكتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص أن يحمل طعاماً في البحر إلى المدينة يكفي عامة المسلمين؛ ففعل [3].

ـ بلغ خراج برقة ثلاثة عشر ألف دينار، وأن يبيعوا من أبنائهم من أحبوا في جزيتهم في السنة الأولى للفتح[4].

ـ وفي العام ٢٣هـ، فُتِحَت الأهواز، ووُضِعَ عليها الخراج بالمثل الذي وُضِعَ على سائر العراق [5].

ـ الثالث: إشكالية اغتيال عمر بن الخطاب:

↔ يروي ابن عبد ربه: إن من قتل عمر بن الخطاب هو غلام نصراني يدعى أبو لؤلؤة، بسبب ثقل الخراج المفروض عليه [6].

↔ يروي اليعقوبي أنه بعد قتل عمر: "وثب ابنه عبيد الله، فقتل أبا لؤلؤة [وفي رواية أخرى أن أبا لؤلؤة قتل نفسه]، وابنته وامرأته. وقتل الهرمزان أيضاً. وكان عبيد الله يحدِّث أنه تبعه، فلما أحسَّ الهرمزان بالسيف، قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله.

↔ ويروي بعضهم أن عمراً أوصى أن يُقاد عبيد الله بالهرمزان. وإن عثمان أراد ذلك؛ وقد كان قبل أن يلي الأمر أشد من خلق الله على عبيد الله، حتى جرَّه بشعره، وقال: يا عدو

---

(١) م . ن : ص ١٥٢.

(٢) م . ن : ص ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٣) م . ن : ص ١٥٤.

(٤) م . ن : ص ١٥٦.

(٥) م . ن : ص ١٥٧.

(٦) إبن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ٩٦.

ا لله قتلت رجلاً مسلماً، وصبية طفلة، وامرأة لا ذنب لها! قتلني ا لله إن لم أقتلك. فلما وُلِّيَ ردَّه إلى عمرو بن العاص [1].

↔ يروي المسعودي أن أبا لؤلؤة كان في أرض العجم غلاماً للهرمزان. فلما قُتِلَ عمر، شدَّ عبيد ا لله بن عمر على الهرمزان فقتله. وقال: لا أترك في المدينة فارسياً ولا في غيرها إلا قتلته بأبي. وكان الهرمزان عليلاً لما قُتِلَ عمر [2].

لقد تباينت آراء المسلمين حول هذه القضية :

ـ قال علي بن أبي طالب بقتل عبيد ا لله.

ـ وقال بعض المهاجرين: قُتِلَ عمر أمس، ويُقتَل إبنه اليوم؟ فقال عثمان: أنا وليُّه وقد جعلتها دِيَّة وأحتملها في مالي. ولما وُلِّيَ علي الخلافة أراد قتله فهرب منه إلى معاوية بالشام[3].

ـ أكثر الناس في دم عمر، وأمسك عثمان عبيد ا لله بن عمر، فصعد عثمان المنبر، فخطب في الناس، ثم قال: ألا إني ولي دم الهرمزان، وقد وهبته لله ولعمر، وتركته بدم عمر. فقال المقداد بن عمرو: إن الهرمزان مولى لله ولرسوله، وليس لك أن تهب ما كان لله ولرسوله. قال: فننظر وتنظرون. ثم أخرجه عثمان من المدينة إلى الكوفة، وأنزله داراً[4].

وهنا، أيضا، خلاف آخر في تطبيق الحدود، وهو خلاف ليس عادياً، لأن الفرق بعيد بين الحكم بدفع الدية، وبين الحكم بالقتل على القاتل. وهل ألاَّ يكون إثنان من كبار الصحابة، وخليفتان من خلفاء المسلمين، مستندين في حكمهما إلى النص؟! وهل يمكن القول أنه لو كان النص مُلزماً لكان من الواجب على ولي أمر المسلمين أن يطبقه؟ لكنه لم يفعل، وفي المقابل لم يلجأ كبار الصحابة إلى اتهام عثمان بالارتداد عن تطبيق النص، ولم يرغموه على ذلك. أو ليس في مثل هذه المسألة ما يدعو الفقهاء إلى التخفيف من تشددهم في ما يفتون ؟

****

(١) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي(م٢)** : م . س : ص ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) المسعودي: **مروج الذهب(م١)**: دار الكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٨٢: ط١: ص ٦٦٧.

(٣) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ(م٢)** : م . س : ص ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(٤) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي(م٢)** : م . س : ص ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

٣ ـ خلافة عثمان بن عفّان (٣ ـ ٣٥هـ/٦٤٤ ـ ٦٥٧م)

(الشورى ونخبة النخبة)

أ ـ **صفاته** : سُمِّيَ بذي النورين لأنه تزوَّج ابنتي الرسول: رُقَيَّة، وبعد وفاتها تزوج أختها أم كلثوم (١).

ـ عن علي قال: سمعت النبي ﷺ يقول لعثمان : "لو أن لي أربعين إبنة زوَّجتك واحدة بعد واحدة حتى لا يبقى منهن واحدة" (٢).

ب ـ **خلافته** : قيل لعمر بن الخطاب وهو على فراش الموت: أوصِ يا أمير المؤمنين واستخلف، قال: ما أرى أحد أحق بهذا الأمر من هؤلاء النفر، الذي توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ؛ فسمى الستة وهم: عبد الرحمن بن عوف ـ الزبير ـ علي ـ سعد بن أبي وقاص ـ طلحة ـ عثمان. وقال: يشهد عبد الله بن عمر معهم وليس له من الأمر شيء ، فإن أصابت الإمرة سعداً، فهو ذاك، وإلا فليستعن به أيكم ما أُمِّر (٣). وقد انتهت الخلافة إلى عثمان بعد المشاورات التي قام بها ابن عوف بين الستة الذين نصَّ عليهم عمر.

ج ـ **الإشكاليات والتأسيس لنشأة المعارضة المسلحة في وجه السلطة:** بدأت الفتن تظهر في أخريات أيام عمر. وبموته ضعُفَ التوجيه والرقابة، فظهرت الآثام وانتشرت الشرور بين بعض الناس؛ وأخذ عثمان "يعمل أشياء لم يعملها سابقوه؛ أشياء رآها بعض المسلمين أخطاء، ورآها عثمان صواباً أو ضرورة، وكانت هذه الأعمال هي الشرارة التي انطلقت منها الفتنة العارمة" (٤).

---

(١) السيوطي: **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ١٧٨.
(٢) م . ن : ص ١٨٤.
(٣) م . ن : ص ١٦٤.
(٤) شلبي ، أحمد : **موسوعة التاريخ الإسلامي(م١)** : م . س : ص ٦٢٣.

وُلِّيَ عثمان الخلافة اثنتي عشرة سنة، عمل ست سنين لم ينقم الناس عليه شيئاً. وإنه أحب إلى قريش من عمر بن الخطاب؛ فإن عمراً كان شديداً عليهم. فلما وُلِّيهم عثمان لان لهم ووصلهم، ثم توانى في أمرهم، واستعمل أقرباءه وأهل بيته في الست الأواخر. فكتب لمروان بخُمس أفريقيا [وقيل بخُمس مصر]. وأعطى أقرباءه وأهل بيته المال؛ وتأوَّل، في ذلك، الصلة التي أمر بها الله، وقال: إن أبا بكر وعمر تركا ذلك ما هو لهما، وإني أخذته وقسمته في أقربائي. فأنكر الناس عليه ذلك [1].

وكدليل من دلائل الغنى الذي أصابه المسلمون، يروي السيوطي أن عبدالرحمن بن عوف ـ أحد العشرة السابقين الأولين ـ تصدَّق مرة بأربعين ألفاً، وبقافلة من الشام كما هي [2].

حصلت الثورة على عثمان، ومن أسبابها:

ـ كره ولايته نفر من أصحاب الرسول، لأنه قرَّب إليه قومه، هو كان يحبهم. فوُلِّيَ الناس اثنتي عشرة سنة، وكان كثيراً ما يُوَلِّي بني أمية ممن لم يكن له من رسول الله صحبة [3].

ـ أما قومه فقد ظلموا الناس فلم يعزلهم. كان يجيء من أمرائه ما يكره أصحاب محمد ﷺ. فكان يُستَعتَب فيهم فلا يعزلهم [4].

ـ أساء إلى عبد الله بن مسعود وأبي ذكر وعمار بن ياسر [5].

لما أنكر الناس على عثمان ما أنكروا، قالوا لعبد الرحمن بن عوف (أحد الستة الذين اختارهم عمر): هذا عملك واختيارك لأمة محمد؟ قال: لم أظن هذا به. ودخل على عثمان وقال: إني إنما قدَّمتك على أن تسير فينا بسيرة أبي بكر وعمر، وقد خالفتهما. فقال عثمان: كان عمر يقطع قرابته في الله، وأنا أصل قرابتي في الله. فقال عبد الرحمن: لله عليَّ أن لا أكلمك أبداً. فمات عبد الرحمن وهو لا يكلم عثمان [6].

كان عدد من الصحابة يتدخل لدى عثمان لكي يغير الأعمال التي سببت النقمة عليه؛ مثل ما فعل علي بن أبي طالب، وعمرو بن العاص؛ فطُلِبَ منه مرة التوبة عن أخطائه فأعلن قائلا: "أنا أول من اتعظ، استغفر الله مما فعلت، وأتوب إليه..." [7].

---

(١) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ١٨٨.

(٢) م . ن : ص ١٨٧.

(٣) إبن عبد ربه : **العقد الفريد(ج٤)** : م . س : ص ١٠٥.

(٤) م . ن : ص ١٠٦.

(٥) م . ن : ص ١٠٨. ـ راجع، أيضاً: **تاريخ الطبري(م٢)**: م. س: ص٤٩٤.

(٦) إبن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ١١٨.

(٧) ابن خلدون: **تاريخ ابن خلدون(م٢)**: م. س: ص٥٧١.

ـ راجع، أيضا: **تاريخ الطبري(م٢)**: م. س: ص٤٩٥.

أما المسألة، التي عجلت بالثورة عليه، فكانت أنه لما قام ابن أبي سراح ـ عامله على مصر ـ بظلم الناس، إلى الدرجة التي قام فيها بقتل رجل من مصر كان مبعوثاً إليه من قبل عثمان ذاته. فتحت إلحاح وضغط الصحابة، رضي عثمان أن يعزل ابن أبي سراح، ويولّي مكانه محمد بن أبي بكر. وفي أثناء رحلة محمد إلى مصر، لكي يتسلّم ولايتها، إذ هم بغلام أسود على بعير، كان يبدو عليه الارتباك. وبعد ضغط عليه اعترف أنه يحمل رسالة إلى عامل مصر. أخذ محمد بن أبي بكر الرسالة، فكان مضمونها ما يلي : إذا جاءك محمد وفلان وفلان، فاحتل لقتلهم، وابطل كتابهم، وقرَّ على عملك حتى يأتيك رأيي، واحتبس من جاء يتظلم منك ليأتيك في ذلك رأيي [١]. وبعد أن رجع الوفد إلى المدينة، سُئِلَ عثمان عن كتابه إلى ابن أبي سرح، فأنكر. فقالوا له: قد أحلّ ا لله دمك، وحصروه في الدار [٢]. وكانت المدة التي حُوصِرَ فيها عثمان بداره تسعاً وأربعين يوماً، وقيل أكثر من ذلك[٣].

طلب المعارضون منه أن يخلع نفسه لأنه ضعيف، فقال: "لا أنزع ما ألبسني ا لله، ولكن أتوب وأرجع" [٤]. وعندما حاصر الناس عثمان في داره، قال لهم: "بِمَ تستحقون قتلي وقد سمعت رسول ا لله ﷺ يقول: لا يحل دم امريءِ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنى بعد إحصان، أو قتل نفس لغير نفس؟ [أو من قتل نفساً بغير حق[٥]]. وا لله ما فعلت ذلك في جاهلية وإسلام" [٦]. فقالوا: إنه في كتاب ا لله: "مثل من سعى في الأرض فساداً، ومن قاتل على البغي، وعلى منع الحق والمكابرة عليه، وأنت إنما تمسكت بالإمارة علينا، وإنما قاتل دونك هؤلاء بهذه التسمية، فلو نزعتها انصرفوا" [٧].

واستمر الحصار، واستمر إصرار عثمان على موقفه بالامتناع عن خلع نفسه من الخلافة. فتسلل إليه محمد بن أبي بكر من مكان خلفي، لأن الباب الرئيس كان محروساً من أبناء علي، وقتله [٨]. ويقال أن طلحة بن عبد ا لله أعانه على ذلك. وكانت عائشة تحرّضه كثيرا [٩].

---

(١) إبن عبد ربه: **العقد الفريد(ج٤)**: م. س: ص١٠٨.
- راجع، أيضا: **تاريخ الطبري(م٢)**: م. س: ص٤٩٤.

(٢) م . ن : ص ١١٠.

(٣) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٣٥.

(٤) ابن خلدون: **تاريخ ابن خلدون(م٢)**: م. س: ص٥٧٢.
- راجع، أيضا: **تاريخ الطبري(م٢)**: م. س: ص٤٩٦ وما بعدها.

(٥) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٣)** : م . س : ص ٦٢.

(٦) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٣٤.

(٧) ابن خلدون : **تاريخ ابن خلدون (م٢)** : م . س : ص ٥٧٣.

(٨) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ١٠٨.

ويقال أن محمد بن أبي بكر قال: "وا لله لقد دخلت عليه وأنا أريد قتله، فلما خاطبني [يا محمد، وا لله لو رآك أبوك لساءه مكانك] خرجت" [١].

ماذا قِيلَ في قتل عثمان ؟

↔ لم يقم عثمان بأعماله "ارتجالا واستهانة، وإنما قام بها عن فلسفة وفكر واجتهاد هداه إلى أن من حقه أن يقوم بما قام به. وهذا لا يلحق به ذنباً إن رأى بعض الناس أن طبيعة ما قام به عثمان مما يستدعي الذنوب" [٢].

↔ ولما نفى عثمان أن يكون هو الذي كتب الكتاب إلى عامله في مصر، يقول ابن حزم: "فقد يُنَفَّذ مثلها سراً ولا يعلمها أحد إلا بعد ظهورها" [٣]. يتابع ابن حزم: "وحتى لو أن كل ما أُنكِرَ على عثمان يصح، ما حلَّ بذلك قتله بلا خلاف من أحد من أهل الإسلام ، لأنهم إنما أنكروا عليه استيثاراً بشيء يسير من فضلات الأموال لم تجب لأحد بعينه فمنعها. وتولية أقاربه، فلما شكوا إليه عزلهم وأقام الحد على من استحقه. وإنه صَرَّفَ الحَكَمَ بن أبي العاص إلى المدينة [وهو عم عثمان، كان رسول ا لله قد طرده من المدينة، فنزل الطائف]، ونفي رسول ا لله ﷺ لحكم لم يكن حداً واجباً...مؤبداً...وإنه ضرب عماراً خمسة أسواط، ونفى أبا ذر إلى الربذة، وهذا كله لا يبيح دمه" [٤].

من قتل عثمان بن عفّان، إذاً ؟

↔ سأل رجل من بني ليث سعد بن أبي وقّاص: من قتل عثمان؟ قال: قتله سيف سلّتهُ عائشة، وشحذه طلحة، وسمَّهُ علي. قلت: فما حال الزبير؟ قال: أشار بيده وصمت بلسانه" [٥].

↔ سُئِلَ سعيد بن المسيَّب: لِمَ خذل أصحاب محمدﷺعثمان بن عفان؟ فقال: قُتِلَ عثمان مظلوماً، ومن قتله كان ظالماً، ومن خذله كان معذورا [٦].

---

(٩) م . ن : ص ١٠٦.

(١) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٣٥.

- راجع ، أيضا : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) شلبي ، أحمد : **موسوعة التاريخ الإسلامي (م١)** : م . س : ص ٦٢٣.

(٣) ابن حزم : **الفصل في الملل...(ج٤)** : م . س : ص ٢٣٤.

(٤) م . ن : ص ٢٣٤.

(٥) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ١١١.

(٦) م . ن : ص ١٠٥.

↔ خرجت عائشة باكية، بعد أن قُتل عثمان، وهي تقول: قُتل عثمان مظلوماً. فقال لها عمار: أنت بالأمس تحرضِّين عليه، واليوم تبكين عليه ![1].

↔ وعن محمد بن الحنفية - وهو مع علي في وقعة الجمل - إذ سمع علي صوتاً، فقال: ما هذا؟ قالوا : عائشة تلعن قَتَلَة عثمان. فقال علي: لعن الله قتلة عثمان في السهل والجبل والبحر والبر [2].

↔ دخل المغيرة بن شعبة على عائشة، فقالت: يا أبا عبد الله لو رأيتني يوم الجمل قد أنفذَت النصل هودجي، حتى وصل بعضها إلى جلدي، فقال المغيرة لها: وددت والله لو أن بعضها قتلك. قالت: يرحمك الله، و لم تقول هذا؟ قال: لعلها تكون كفّارة في سعيك على عثمان [3].

↔ روى اليعقوبي أنه لما انتهى أمر أصحاب الجمل، أُصيبَ معاوية بالقلق، وأرسل في طلب ابن العاص، ليشاوره في الأمر. ولما تردد عمرو لأنه ليس ـ في ظنه ـ هناك أي سبب يدفعهم لقتال علي، أجابه معاوية: " نُلزمه دم عثمان". فردَّ عليه عمرو : "واسوْتاه! إن أحق الناس ألا يذكر عثمان لا أنا ولا أنت. قال: ولِمَ ويحك؟ قال: أما أنت فخذلته ومعك أهل الشام...وأما أنا فتركته عياناً، وهربت إلى فلسطين" [4].

↔ قال حسان بن ثابت لعلي: إنك تقول: ما قتلت عثمان، ولكن خذلته، و لم آمر به، ولكن لم أنه عنه. فالخاذل شريك والساكت شريك القاتل [5]. لكن علياً تَبرَّأ من دم عثمان قائلاً: "والله لئن لم يدخل الجنة إلا من قتل عثمان، لا دخلتها أبداً. ولئن لم يدخل النار إلا من قتل عثمان لا دخلتها أبدا [6].

ولنا كلمة أخرى ...

تَدخَّلَ بعض صحابة الرسول أكثر من مرة لحسم الخلاف بين عثمان والمعارضة، لكنهم لم ينجحوا في إقناع عثمان على التراجع عن أخطائه؛ إن تعنيفهم له - كما تُجمِع الروايات

(١) م . ن : ص ١٠٨.
(٢) م . ن : ص ١١٧.
(٣) م . ن : ص ١١١.
(٤) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٨٦.
(٥) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ١١١.
(٦) م . ن : ص ١١٥.

ـ يعني أنهم كانوا يُخطِّئونه. وعلى الرغم من ذلك فقد ظلوا، آخذين موقف الحياد، إلى أن دخل محمد بن أبي بكر على رأس مجموعة من المعارضة، ونُفِّذ فيه حكم القتل.

إن النص القرآني واضح وجلي: ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ (الحجرات ٤٩ : ٩).

فلو كانت المعارضة، التي حاصرت عثمان لأربعين يوماً، هي التي تبغي، لكان على المسلمين ـ جميعاً ــ أن يقفوا ضدها، وأن يقاتلوا إلى جانب عثمان. لكنهم لم يفعلوا، سواء منهم الذين حملوا قميصه، أو الذين حُمِّلوا وزر قتلـه باتهامهم تارة بالتحريض وتارة أخرى بالسكوت.

أما حول تحميل المسؤولية للذين حملوا قميصه، فقد قال محمد بن سَلَمَة لعثمان، بعد أن اشتدت المعارضة ضده:

"ا لله ا لله يا عثمان في نفسك، إن هؤلاء القوم إنما قدموا يريدون دمك، وأنت ترى خذلان أصحابك لك، لابد هم يُقوُّون عدوك عليك" [1].

أما لو كان عثمان هو الباغي، وهذا الأرجح، إستناداً إلى أنه لم يجد من الصحابة أحداً من كان يُقِرُّه على أعماله ـ ومنهم عائشة، وعبد الرحمن بن عوف، وعلي بن أبي طالب ـ فقد عَنَّفَه الجميع، ودعوه إلى تصحيح أخطائه والتراجع عنها؛ بينما كان من الواجب عليهم ــ تطبيقاً للنص القرآني ـ أن يقفوا إلى جانب المعارضة للضغط عليه وإلزامه بأن يفيء إلى أمر ا لله، وإجباره على نزع نفسه من الخلافة، أو أن ينتزعوها منه. لكن مواقفهم، بدلا من ذلك، انقسمت بين حامل لقميصه، وبين من يسعى للتبرؤ من دمه.

****

(١) الطبري : **تاريخ الطبري (م٢)** : م . س : ص ٤٩٦.

٤ ـ خلافـة علي بن أبي طالب (٣٥ـ ٤٠هـ/٦٥٦ ـ ٦٦١م)

(بيعـة الهروب من الفتـنة إلى الفتن)

أ ـ **صفاتـه** : بعض ما قِيلَ في صفات علي بن أبي طالب :

: هو أحد العشرة المشهود لهم بالجنـة.

: قال أحمد بن حنبل: ما ورد لأحد عن أصحاب رسول ا لله ﷺ من الفضائل ما ورد لعلي.

: عن النبي ﷺ أنه قال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه.

: وقال الرسول ﷺ : أنت أخي في الدنيا وفي الآخرة.

: وأيضاً: من آذى علياً فقد آذاني [(١)].

: "قُسِّمَت الحكمة عشرة أجزاء، فأُعطِيَ علي تسعة أجزاء، والناس جزءًا واحدا" [(٢)].

: وقيل: "العلم ستة أسداس، لعلي من ذلك خمسة أسداس وللناس سـدس ، ولقـد شـارَكَنا في السدس حتى لهو أعلم منا به" [(٣)].

: قال رسول ا لله في خطبة الوداع: "فـإني قـد تركـت فيكـم مـا إن أخذتم به لم تضلُّوا: كتاب ا لله وأهل بيتي" [(٤)].

: قال جبريل لعلي بن أبي طالب: "إني أحبك، وإن لك عندي مِدحَة أزفها إليـك يـا أمـير المؤمنين: لواء الحمد بيدك يوم القيامـة، تُـزَفُّ أنـت وشيعتك إلى الجنـان (قـد أفلـح مـن تـولاَّك) و(خسر من عاداك)" [(٥)].

---

(١) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ص ١٩٨ ـ ٢٠٦.

(٢) الحكيمي، محمد رضا: **سلوني قبل أن تفقدوني(ج١)**: مؤسسة الأعلمي: بيروت: ١٩٨٥: ط٧: ص٥٢.

(٣) م . ن : ص ٥٤.

(٤) ابن عبد ربـه : **العقد الفريد (ج٣)** : م . س : ص ٢٣٨.

(٥) الحكيمي ، محمد رضا : **سلوني قبل أن تفقدوني (ج١)** : م . س : ص ٤٨.

ب ـ مبايعته: بعد أن قُتِلَ عثمان، عدل الناس إلى علي فبايعوه قبل أن يُدفَنَ عثمـان، وقِيلَ بعد دفنه. وقد امتنع علي من إجابتهم إلى قبول الإمـارة حتـى تكـرر قولهـم لـه: إن هـذا الأمـر لا يمكن بقاؤه بلا أمير، و لم يزالوا به حتى أجاب(١).

↔ بايعه طلحة و الزبير والمهاجرون والأنصار. وكان أول من بايعه وصَفّق على يده طلحة بن عبيد الله. وقام الأشتر، فقال: أبايعك يا أمير المؤمنين، على أن عليّ بيعة أهل الكوفة. ثم قـام طلحة و الزبير فقالا: نبايعك يا أمير المؤمنين على أن علينا بيعة المهاجرين...(٢).

↔ يروي ابن كثير أنه لما بايعه طلحة و الزبير، سـألاه أن يؤمِّرهمـا علـى البصـرة والكوفـة، فقال لهما: بل تكونـا عندي أستأنس بكما (٣).

↔ ويروي السيوطي: بايع جميع من كان موجوداً في المدينة، إلا طلحة والزبير بايعا كارهين غير طائعين. ثم خرجـا إلى مكة وعائشة فيها (٤).

↔ كان الزبير من أصحاب رسول الله، وشهد معه معظم غزواته، وقال فيـه الرسـول: "إن لكل نبي حوارياً وحواريَّ الزبير". وقد بايع علياً بالخلافة، وأدَّعى أنه بايعه كارهاً، وخـرج ضـده يوم الجمل (٥).

↔ ويُروى عن علاقة طلحة و الزبير، أنه "حين آخى الرسولﷺ بين أصحابـه، آخـى بـين الزبير و طلحة " (٦).

↔ ويروي اليعقوبي: "وبايع الناس إلا ثلاثة نفر : مـروان بـن الحكـم، وسـعيد بـن العـاص، والوليد بن عقبة"(٧).

ج ـ إنتشار الفتن، واشتداد المعارضة المسلحة: لما قُتِلَ عثمـان، وبُويـعَ لعلـي، ذرَّت الفتنـة قرونها، وتجمعت المعارضة ضد علي في سرعة النار في الهشيم، واتجهت في اتجاهين رئيسين:

ـ الأول: تَجمُّع المعارضة في مكة بقيادة عائشة، ثم انتقل التجمـع إلى البصـرة؛ ومـن هنـاك انطلقت حرب الجمل.

---

(١) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٧)** : م . س : ص ٢٢٦.
(٢) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٧٨.
(٣) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٧)** : م . س : ص ٢٢٧.
(٤) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ٢٠٧.
(٥) ابن سعد : **الطبقات الكبرى (م٣)** : م . س : ص ص ١٠٠ ـ ١٠٧.
(٦) م . ن : ص ١٠٢.
(٧) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٧٨.

ـ الثاني: تَجمُّع آخر للمعارضة في الشام بقيادة معاوية بن أبي سفيان، ومنها انطلقت حرب صفّين.

الفتنة الأولى: إشكالية حرب الجمل: نشبت بين علي وعائشة (٣٦هـ=٦٥٧م):

لما استقر أمر البيعة لعلي، دخل عليه طلحة والزبير ورؤوس الصحابة، وطلبوا منه إقامة الحدود، والأخذ بدم عثمان؛ فاعتذر إليهم بأن هؤلاء لهم مدد وأعوان، وإنه لا يمكنه ذلك في الظرف الذي أُثيرَت المسألة فيه [١].

أخذ أكثر الصحابة يتجمعون في مكة طلبا للعمرة، وبينهم زوجات الرسول، و طلحة، والزبير، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعامل عثمان على اليمن، وعامله على البصرة...

كانت عائشة موجودة، أيضاً، في مكة. ولما وصل خبر مقتل عثمان، أخذت تخطب في الناس، وتحثهم على القيام بطلب دمه. واتفق الجميع ـ باستثناء زوجات الرسول ـ على الذهاب إلى البصرة؛ وهناك يتقوون بالخيل والرجال. وجهَّز يُعلى بن أمية ـ عامل عثمان على اليمن ـ الناس. فأنفق فيهم ستماية بعير وستماية ألف درهم. وأسهم ابن عامر ـ عامل عثمان على البصرة ـ بمال كثير[٢]. فلما وصلوا إلى البصرة، سيطروا على بيت المال فيها، ووزعوه على الناس[٣].

↔ يروي المسعودي أنه لما وصل أصحاب الجمل إلى البصرة وأخذوها، أرادوا بيت المال، فمانعهم الخُزّان والموكلون به؛ فقُتِلَ منهم سبعون رجلاً غير من جُرِح؛ وخمسون من السبعين ضُرِبَت رقابهم. وهؤلاء ـ كما يقول المسعودي ـ أول من قُتِلَ ظلماً في الإسلام وصبرا [٤].

↔ دخل ابن عباس على علي، بعد مقتل عثمان بخمسة أيام، وأخبره أن الزبير وطلحة مع عدد من المعارضين الآخرين خرجوا يطلبون دم عثمان.

فقال علي: "أما أنهم لم يكن لهم بد أن يخرجوا يقولون نطلب بدم عثمان، والله يعلم أنهم قتلة عثمان [٥].

بعد أن بلغ علياً خبر خروج أصحاب الجمل إلى البصرة، وكان يُعِدُّ للخروج إلى الشام، بعد أن بلغه تمرد معاوية، فغيَّر مسيرته من الشام إلى البصرة، فقصدها في تسعماية رجل[٦].

---

(١) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٧)** : م . س : ص ٢٢٨.
(٢) م . ن : ص ٢٣١.
(٣) م . ن : ص ٢٣٣.
(٤) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٤٨.
(٥) م . ن : ص ٦٤٤.
(٦) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٧)** : م . س : ص ٢٣٤.

↔ يروي المسعودي أن علياً سار من المدينة إلى البصرة بعد أربعة أشهر من تجمُّع المعارضة؛ وقيل سار في سبعماية راكب، منهم أربعماية من المهاجرين والأنصار، فيهم سبعون بدرياً. وبقيتهم من الصحابة [1].

إستطاع علي أن يجمع من أهل الكوفة ـ بعد وصوله إليها ـ تسعة آلاف رجل، وقيل إثنا عشر ألفا [2] . ويُروى أنه بعث بابنه الحسن وعمار بن ياسر إلى الكوفة يستنفرا الناس، فسارا عنها ومعهما من أهل الكوفة نحواً من سبعة آلاف، وقيل ستة آلاف. وانتهى علي إلى البصرة، وراسل القوم وناشدهم ا لله، فأبوا إلا قتاله [3].

وعن سير المفاوضات يُروى ما يلي :

↔ عن اليعقوبي: أنه لما قدم علي بن أبي طالب إلى البصرة، حاول مفاوضة أصحاب الجمل وعلى رأسهم طلحة والزبير؛ فأرسل إليهم: ما تطلبون وما تريدون؟ قالوا: نطلب بدم عثمان! قال علي: لعن ا لله قتلة عثمان. وأمر علي أصحابه أن لا يرموا بسهم؛ ولكن رجال من عسكر أصحاب الجمل ، كانوا يصطادون عسكر علي بالسهام ويقتلون منهم. فكانت الحرب، وتساقطت القتلى بالآلاف [4].

↔ وعن ابن كثير: لعب التفاوض بين الكوفة والبصرة دوراً في رأب شقة الخلاف بين السلطة والمعارضة بقيادة علي وعائشة. وكادوا أن يتفقوا على حجب القتال، على أساس تأجيل الأخذ بالثأر لدم عثمان إلى الظرف المناسب. دفع هذا السبب بالمتضررين ـ كما يروي ابن كثير ـ وهم الذين حرَّضوا على عثمان أو شاركوا في قتله، فأثاروا الفتنة التي كادت تنام على جبهة البصرة ـ الكوفة . وهكذا أشعلوا الحرب، التي لم يستطع الطرفان أن يسيطروا عليها ؛ وكان قد تجمَّع لكل فريق ثلاثون ألف رجل، واقتتل القوم وسقطت الضحايا من الفريقين[5].

↔ يروي ابن حزم عن نوايا أصحاب الجمل، فيقول: "إنهم لم يمضوا إلى البصرة لحرب علي ولا خلافاً عليه ولا نقضاً لبيعته، فصحَّ أنهم إنما نهضوا إلى البصرة لسد الفتق الحاصل في الإسلام من جرَّاء قتل أمير المؤمنين عثمان ظلماً [6]. أما عن موقف علي فيقول: "و لم يكن

---

(١) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٤٨.

(٢) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٧)** : م . س : ص ٢٣٧.

(٣) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٤٨.

(٤) م . ن : ص ٦٥١.

(٥) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٧)** : م . س ك ص ٢٤٠.

(٦) ابن حزم : **الفصل في الملل...(ج٤)** : م . س : ص ٢٣٨.

نهوض علي إلى البصرة لقتالهم. لكن موافقاً لهم على ذلك ليقوى بهم، وتجتمع الكلمة على قتلة عثمان" [١].

وتأكيداً لاستنتاجاته يقول: "وبرهان ذلك أنهم اجتمعوا و لم يقتتلوا ولا تحاربوا". لكن لماذا حصلت الحرب، على الرغم من النوايا الطيبة للفريقين؟ يقول: "فلما كان الليل عرف قتلة عثمان أن الإراغة [المراوغة]والتدبير عليهم. فبيَّتوا عسكر طلحة و الزبير، وبذلوا السيف فيهم؛ فدفع القوم عن أنفسهم، فرُدِعوا حتى خالطوا عسكر علي؛ فدفع أهله عن أنفسهم ؛ وكل طائفة تظن ولا تشك أن الأخرى بدأتها بالقتال. فاختلط الأمر اختلاطاً لم يقدر أحد على أكثر من الدفاع عن نفسه..."[٢].

حُسِمَت الأمور في القتال لصالح علي، وانهزم أصحاب الجمل. ولما خرج الزبير من الحرب يريد الرجوع إلى المدينة، لقيه الأحنف، فقال: "هذا الذي كان يفسد بين الناس". فتبعه رجلان ممن كان مع الأحنف، فطعنه أحدهما، وقتله الآخر[٣]. أما طلحة فقتل في المعركة[٤]. وأما عن عائشة، فقد أعادها علي بن أبي طالب إلى المدينة [٥].

بعض ما قيل في حرب الجمل: عن سعد بن أبي وقاص إلى معاوية: "وأما طلحة والزبير، فلو لزما بيوتهما كان خيراً لهما، والله يغفر لأم المؤمنين" [٦].

ومن نتائج حرب الجمل :

↔ روى الطبري أن عدد قتلى الجمل بلغ عشرة آلاف، نصفهم من أصحاب علي، ونصفهم الآخر من أصحاب عائشة. وفي رواية أخرى عشرة آلاف من البصرة، وخمسة آلاف من أهل الكوفة [٧].

↔ ويروي المسعودي أن وقعة الجمل، التي حصلت في العاشر من جمادي الأول من العام٣٦هـ=٦٥٧م ـ بعد خلافة علي بخمسة أشهر وواحد وعشرين يوماً ـ قُتِلَ فيها من

---

(١) م . ن : ص ٢٣٩.

(٢) م . ن : ص ٢٣٩.

(٣) ابن سعد : **الطبقات الكبرى (م٣)** : م . س : ص ١١٠.

- راجع ، **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٨٣.

(٤) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ١٨٢.

(٥) م . ن : ص ١٨٣.

(٦) م . ن : ص ١٨٧.

(٧) الطبري : **تاريخ الطبري (م٢)** : م . س : ص ٥٨٠.

أصحاب الجمل: من أهل البصرة، ثلاثة عشر ألفا؛ ومن أصحاب علي خمسة آلاف. وقد تنازع الناس في مقدار من قتل من الفريقين: فالمقلل يقول سبعة آلاف والمكثر يقول عشرة آلاف [1].

ولنا كلمة أخرى...

إن المكثر في الإدانة، من الذين كتبوا أو أرّخوا لحرب الجمل، يُحمِّل أصحاب الجمل مسؤولية ما أُهدِرَ من دماء المسلمين لأنهم خرجوا على الخليفة، ليس لسدِّ الفتق الذي حصل في الإسلام بعد قتل عثمان ظلماً؛ فكان من الممكن أن يُسدَّ هذا الفتق في المدينة، عوضاً عن تحمل مشقات السفر إلى البصرة وتكاليفه الباهظة، وتَحمُّل وزر قتل حراس بيت المال فيها.

أما المقلل في الإدانة فيقول إن الطرفين لم يسعيا إلى الحرب، وإنما يُحمِّل وزرها لطرف ثالث في محاولة لتجهيل الفاعل. وأما الفاعل، وعلى الرغم من محاولة تجهيله، فكان في صفوف أصحاب الجمل، وأطلق شرارة فتنته من بين صفوف أصحاب طلحة والزبير، قاصداً إيصالها إلى مواقع جيش علي ليختلط الحابل بالنابل؛ وهكذا حصل، وانتصرت الفتنة، ويتحمل مسؤوليتها كل من يحاول التوفيقيون من المؤرخين والفقهاء أن يعملوا على تبرئتهم من المسؤولية.

ليس لنا من غاية في مثل هذا الرأي أن نغلّب رأيا مذهبياً لصالح رأي مذهبي آخر، لأننا نعي تماماً أن الأهواء المذهبية تقود إلى قول ما يتناسب مع تلك الأهواء على حساب أي قول موضوعي، فكيف غابت الموضوعية عند المتمذهبين من خلال تقييمهم لأسباب ونتائج حرب الجمل؟

إن منطق التسليم بمبدأ الامتناع عن الخوض في كل ما فعله صحابة الرسول، سلباً كان أم إيجاباً، تحت طائلة تكفير من يقدم على ذلك، هو السبب الذي لجأ من أجله معظم فقهاء المسلمين إلى منطق التوفيق بين المتناقضات وتبرير تزويجها بعضها إلى البعض الآخر.

لقد فات التوفيقيون/ التسوويون من الفقهاء المسلمين أنهم ابتعدوا عن النص، الذي من أجل عدم الأخذ بإمكانية مقاربته مع الظرف فعلوا ما فعلوا. أما كيف حصل هذا؟

لا بد من أن نرفع السؤال/التساؤل، أو أن نطرح الإشكالية التالية: على أية مسافة يقف المنطق التوفيقي/ التسووي بين النص والواقع؟

سقط في القتال، بين أطراف حرب الجمل، آلاف المسلمين من القتلى والجرحى، هذا إذا لم نُدخِل في الحساب عشرات الآلاف من الأرامل والأيتام. فهل من المعقول الديني أو حتى

---

(١) المسعودي: **مروج الذهب (م١)**: م. س: ص ٦٤١.

الوضعي أن لا نحمِّل المسؤولية لأحد مهما كان؟ أوَ ليس هناك باغٍ بين الفرقتين المسلمتين المتاقتلتين؟

يقول عز وجل: ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما...﴾، لكن الطائفتين: أصحاب الجمل وعلي، لم يتصالحا، بل اقتتلا؛ فأصبح من دون أي شك أن إحداهما قد بغت...

من هو الذي كان بإمكانه أن يُصلِح بين المتقاتلين؟! لم يكن هناك أي أحد، لأن الفتنة قد عمَّت المسلمين: من المدينة، إلى البصرة، فالكوفة، فالشام...وأما الصحابة، بأكثريتهم الساحقة، فانقسموا بين مؤيد لهذا الطرف أو ذاك؛ وأما القلة منهم فقد اعتزلوا وأرجأوا الأحكام بحق أي من الطرفين إلى حساب الآخرة. وأما عامة المسلمين فقد انحازوا إلى هنا أوهناك، والبعض منهم كان ينتظر نتيجة ما يدور...

الفتنة الثانية: إشكالية حرب صفّين بين علي ومعاوية (٣٧هـ/٦٥٨م):

لما قُتِلَ عثمان بن عفان، خرج النعمان بن بشير إلى الشام، ومعه قميص عثمان مُضَمَّخ بدمه. وحمل معه أصابع نائلة ـ زوجة عثمان ـ التي قُطِعت حين كانت تدافع عن زوجها بيديها. فوضع معاوية الأصابع والقميص على المنبر ليراها الناس... وندبهم للأخذ بثأر عثمان. وقام جماعة من الصحابة يحرِّضون على المطالبة بدمه ممن قتله [(١)].

أما علي، بدوره، فقد عزل معاوية عن ولاية الشام. ولما رفض معاوية أمر العزل، عمل علي على تجهيز جيش من المدينة للذهاب إلى الشام. لكنه تأخر عن ذلك بسبب ما اتخذته الفتنة من اتجاهات متسارعة: فإن أصحاب الجمل تجمَّعوا في البصرة رافعين شعار الثأر لعثمان، وتردَّد أهل المدينة عن الدخول في الصراع الدائر[(٢)].

إنتهت حرب الجمل في جمادي الآخرة من العام ٣٦ هـ؛ وأقام علي في البصرة خمس عشرة ليلة؛ ثم انصرف إلى الكوفة [(٣)]. وكانت نتائجها مُخيِّبة لآمال معاوية، السبب الذي اندفع لأجله إلى المسارعة في سبيل كسب المؤيدين له. وتركزت اتصالاته مع عمرو بن العاص، الذي لم يقتنع بأسباب المطالبة بدم عثمان؛ لكنه لما وجد إصراراً لدى معاوية، قال له: "لا أعطيك ديني حتى آخذ من دنياك". فوعده معاوية بولاية مصر، وكتب له بها وأشهد له

---

(١) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٧)** : م . س : ص ٢٢٨.

(٢) م . ن : ص ٢٣١.

(٣) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ٢٠٧.

شهوداً؛ ساعتئذ بايعه عمرو، وتعاهدا على الوفاء. لكن معاوية لم يستطع أن يستميل إليه قيس بن ساعدة، عامل علي على مصر، ولا سعد بن أبي وقاص [1].

بلغ علياً أن معاوية قد استعد للقتال، فسار إلى الشام حتى وصل صفّين، وأرسل الى معاوية يدعوه ويسأله الرجوع. فأبى معاوية إلا الحرب. فكانت الحرب في صفّين في العام ٣٧هـ. وأقامت بينهم أربعين صباحا. [كان معاوية يقاتل علياً في صفّين"بمائة ألف ما فيهم من يُفَرِّقُ بين الناقة والجمل" [2]]. ولما ظهر أصحاب علي على أصحاب معاوية ظهوراً شديداً، دعا عمرو بن العاص معاوية إلى رفع المصاحف. ووافقه معاوية على طلبه، فرفعها أصحابه، وقالوا: "ندعوكم إلى كتاب ا لله". تنازع أصحاب علي بين القبول والرفض. ولما خاف علي افتراق أصحابه، وافق على التحكيم. ثم تنازع أصحاب علي حول من يُكَلَّف بالتحكيم، فنزل عند رغبتهم بتكليف أبا موسى الأشعري على الرغم من رفضه له. أما معاوية فكلّف عمرو بن العاص [3].

بعد أن قَبِلَ علي بالتحكيم، ولما اعتزم أن يبعث أبا موسى للحكومة، أتاه إثنان من الخوارج، وقالا له: تب من خطيئتك، وارجع عن قضيَّتك، واخرج بنا إلى عدونا نقاتلهم. فقال علي: قد كتبنا بيننا وبينهم كتاباً وعاهدناهم. فقال حرقوى [أحد الخارجيين]: ذلك ذنب تبتغي التوبة منه. فقال علي: ليس بذنب، ولكن عجز من الرأي. فقال زوعة [الخارجي الآخر]: لئن لم تدع تحكيم الرجال لأقاتلنَّك أطلب وجه ا لله. ثم خرجا يناديان: لا حكم إلا لله [4].

↔ يروي الشهرستاني أن الذين خرجوا ضد علي بن أبي طالب، حين أجرى أمر الحكمين، هم أنفسهم الذين فرضوا عليه تكليف أبي موسى الأشعري، على أن يحكم بكتاب ا لله تعالى [5].

وانتهى التحكيم، بأن خلع أبو موسى علياً، بحيلة مدبَّرة من عمرو بن العاص، الذي ثبَّت معاوية. وبدلاً من أن يؤدي التحكيم إلى إخماد الفتنة، فإنه كان سبباً في إشعالها، فولّدت فتناً أخرى. وأخذ الناس يتنادون: حكم والله الحكمان بغير ما في الكتاب. وتضارب القوم

(١) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ص ١٨٤ - ١٨٧.
(٢) المسعودي : **مروج الذهب (م٢)** : م . س : ص ٢٩.
(٣) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ص ١٨٧ - ١٨٩.
(٤) ابن خلدون : **تاريخ ابن خلدون (م٢)** : م . س : ص ٦٠٩.
(٥) الشهرستاني : **الفصل في الملل...(ج١)** : م . س : ص ١١٥.

بالسياط...ونادى الخوارج: كفر الحكمان، لا حكم إلا لله [١]. وأنكر علي شأن الحكمين لأنهما: "نبذا حكم القرآن، واتّبع كلّ واحد هواه" [٢].

↔ يروي المسعودي أنه قُتِلَ بصفّين سبعون ألفاً: خمسة وأربعون ألفاً من أهل الشام، وخمسة وعشرون ألفاً من أهل العراق. وقُتِلَ من الصحابة خمسة وعشرون صحابياً؛ وشارك منهم في صفّين، مع علي، ألفان وثمانماية رجلاً [٣]. وابتداء من هذه اللحظة تواجه علي بفتنتين: فتنة قتال الخوارج، ومواجهة فتنة المبايعة لخليفة ثان.

الفتنة الثالثة : إشكالية حرب النهروان بين علي والخوارج.

إنصرف علي إلى الكوفة، بعد انتهاء التحكيم . وانصرف الخوارج إلى قرية يقال لها حروراء، بينها وبين الكوفة نصف فرسخ؛ وبها سُمّوا الحرورية، ورئيسهم عبد ا لله بن وهب الراسي؛ وكان عددهم ثمانية آلاف. بعث إليهم علي رسولاً يدعوهم إلى الرجوع فقتلوه؛ وبعثوا إلى علي: "إن تبت من حكومتك وشهدت على نفسك بالكفر بايعناك. وإن أبيت فاعتزلنا حتى نختار لأنفسنا إماماً، فإنا منك براء" [٤]. ولما وجد علي منهم إصراراً، قال لهم: "لكم عندي ثلاثاً، ما صحبتمونا لانمنعكم مساجد ا لله أن تذكروا فيها اسمه؛ ولا الفيء ما دمتم معنا؛ ولا نقاتلكم حتى تبدأونا" [٥].

وفي أثناء الحرب الدائرة بين علي والخوارج ، كانت تدور بينه وبين معاوية عدة من الهجمات العسكرية، يسقط فيها أعداد أخرى من القتلى بين المسلمين: من مصر، إلى اليمن، إلى الحجاز ... [٦]. فكتب علي إلى الخوارج كتاباً يستحثهم فيه لقتال أهل الشام. فكتبوا إليه: "إنك غضبت لنفسك و لم تغضب لربك، فإن شهدت على نفسك بالكفر وتبت، نظرنا بيننا وبينك، وإلا فقد نابذناك على سوء" [٧]. دعا علي الخوارج إلى الرجوع والتوبة؛ فأبوا ورموا أصحابه. وعندما كرر عليهم الطلب، ورفضوا، قال لهم: "ا لله أكبر، الآن حلَّ قتالهم" [٨].

---

(١) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ص ١٨٩ - ١٩٠.
(٢) ابن خلدون : **تاريخ ابن خلدون (م٢)** : م . س : ص ٦١٠.
(٣) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ص ٦٤١ - ٦٤٢.
(٤) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٩١.
(٥) ابن خلدون : **تاريخ ابن خلدون (م٢)** : م . س : ص ٦٠٩.
(٦) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ص ١٩٣ - ٢٠٠.
(٧) ابن خلدون : **تاريخ ابن خلدون (م٢)** : م . س : ص ٦١٠.
(٨) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٩٢.

ولما فُشِلَ الحوار بين علي والخوارج، إلا فئة منهم عادت إلى صفوفه، إلتحمت الحرب بينه وبين الفئة التي أصرَّت على الخروج عليه. وكان عددهم أربعة آلاف، فقُتِلوا جميعهم إلا عشرة في وقعة النهروان (٣٩هـ=٦٦٠م)[١]. لكنِ ابن خلدون يروي أن علي قاتل الخوارج بعد أن لم يبق منهم سوى ألف وثلاثماية رجلاً، فقُتِلوا جميعهم. و لم يفقد علي إلا سبعة من أصحابه[٢]. أما المسعودي فيُقدِّر القتلى من أصحاب علي بتسعة، بينما لم يفلت من الخوارج إلا عشرة، وكان عددهم أربعة آلاف[٣]. ويقول ابن عبد ربه أن علياً قتل من الخوارج ألفين وثمانماية، وكان عددهم ستة آلاف[٤].

لقد تركت حرب النهروان ندوباً تمخّضت عن نتائج سلبية جديدة تركت بصماتها على مسيرة الإسلام في تلك المرحلة الصعبة والمريرة التي كان يمر بها في حقل مليء بالفتن. فماذا حصل من نتائج مباشرة، في إثر تلك الحرب؟

↔ يروي ابن خلدون أن ثلاثة من الخوارج تذاكروا، فعابوا الولاة، وترحَّموا على قتلى النهروان، وقالوا: "ما نصنع بالبقاء بعدهم، فلو شرينا أنفسنا، وقتلنا أئمة الضلال، وأرحنا منهم الناس".

قال ابن ملجم ـ أحد الخوارج الثلاثة ـ: أنا أكفيكم علياً. وقال البرك: أنا أكفيكم معاوية. وقال عمرو بن بكر التميمي: أنا أكفيكم عمرو بن العاص. وتعاهدوا أن لا يرجع أحد عن صاحبه حتى يقتله أو يموت. وحددوا السابع عشر من رمضان، وانطلقوا.

فأما ابن ملجم، فقد فاتح، في الكوفة، خوارجي يُدعى شبيب، فأجابه: ويحك لا أجدني أنشرح لقتله مع سابقته وفضله. ولما ذكّره ابن ملجم بقتلى النهروان، وهم من العباد الصالحين ـ حسب زعمه ـ وافقه شبيب على الأمر. ولقي ابن ملجم امرأة فائقة الجمال؛ فخطبها قبل أن يُقدِم على التنفيذ، فاشترطت عليه "عبداً وقينة وقتل علي". فلما وافقها، بعثت معه رجلاً من قومها يدعى وردان لكي يساعده. ولما نفّذ الثلاثة (ابن ملجم، ووردان، وشبيب) ما تواعدوا عليه من قتل علي بن أبي طالب، قُبِضَ على ابن ملجم. فطلب علي من أصحابه أن يقتلوا ابن ملجم إذا مات[٥].

---

(١) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ص ١٩١ ـ ١٩٣.
(٢) ابن خلدون : **تاريخ ابن خلدون (م٢)** : م . س : ص ٦١٢.
(٣) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٩٣.
(٤) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٢)** : م . س : ص ٩٤.
(٥) ابن خلدون : **تاريخ ابن خلدون (م٢)** : م . س : ص ص ٦١٦ ـ ٦١٧.

↔ يروي المسعودي أنه لما خرج ابن ملجم لقتل علي، لقي رجلاً من أشجع، فقال له: هل لك في شرف الدنيا والآخرة؟ فسأله الرجل: وما ذاك؟ قال: تساعدني على قتل علي. ولما تردد الرجل، قال ابن ملجم: ويحك، أما تعلم أنه قد حكّمَ الرجال في كتاب الله، وقتل إخواننا المصلّين؟ فنقتله ببعض إخواننا [1]. واستطاع ابن ملجم أن يقتل علياً في سبع عشرة من رمضان من العام ٤٠هـ=٦٦١م. ولما توفي علي، قطع القوم يدي ابن ملجم ورجليه، فلم يفزع. فلما أرادوا قطع لسانه فزع. ولما سُئِلَ عن ذلك، قال : إني أكره أن تمر ساعة بي لا أذكر الله فيها [2]. ويُروى أنه بعد أن قطعوا أطرافه، أحرقوه بالنار [3].

د - قراءة حول انتشار الفتن المسلّحة .

إقتتل علي بن أبي طالب، في أثناء خلافته التي استمرت أربع سنوات، مع ثلاث طوائف من المسلمين. فكيف نظر الفقهاء المسلمون إلى هذا الاقتتال؟

إستدلَّ الشيعة، بالنص، على وجوب إمامة علي بن أبي طالب، وحصروا وجوب الإمامة فيه وفي ذريته ـ من زوجته فاطمة ـ من بعده. ويُعَدُّ هذا الاعتقاد من أصول المذهب الشيعي بالإضافة إلى عصمة الإمام. فاستناداً إلى وجوب عصمة علي، ووجوب إمامته المنصوص عليها، يحدد الشيعة مواقفهم من مسائل الخلاف بين علي وبين الصحابة الآخرين. وعكس هذا الاعتقاد نفسه في تخطئة الشيعة لأصحاب الجمل، ومعاوية، والخوارج.

أما عن مواقف أهل السُّنّة والجماعة، فسننقل بعضاً مما ورد عندهم حول هذه المسألة :

↔ جاء عند الجرجاني أن أهل السنة والجماعة: "قالوا بإمامة علي في وقته. وقالوا بتصويب علي في حروبه بالبصرة وبصفين وبالنهروان. وقالوا بأن طلحة و الزبير تابا ورجعا عن قتال علي، لكن الزبير قتله عمرو بن صرمون بوادي السباع بعد منصرفه من الحرب. وطلحة، لما هَمَّ بالانصراف رماه مروان بن الحكم، وكان مع أصحاب الجمل، بسهم فقتله. وقالوا إن عائشة (ر) قصدت الإصلاح بين الفريقين، فغلبها بنو ضبَّة والأزد على رأيها، وقاتلوا علياً دون إذنها حتى كان من الأمر ما كان. وقالوا في صفين إن الصواب كان مع علي (ر). وإن معاوية وأصحابه بغوا عليه بتأويل أخطأوا فيه، و لم يكفروا بخطئهم. وقالوا إن علياً أصاب في التحكيم غير أن الحكمين أخطآ في خلع علي من غير سبب أوجب خلعه، وخدع أحد الحكمين الآخر.

(١) المسعودي : **مروج الذهب (م١)** : م . س : ص ٦٩٨.
(٢) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ١٥٤.
(٣) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ٢٠٩.

وقالوا بمروق أهل النهروان عن الدين لأن النبي ﷺ سمّاهم مارقين لأنهم كفّروا علياً و عثمان وعائشة وابن عباس وطلحة والزبير وسائر من تبع علياً بعد التحكيم. وأكفروا كل ذي ذنب من المسلمين. ومن أكفر المسلمين وأكفر أخيار الصحابة فهو الكافر منهم" (١).

↔ يقول عبد الرحمن النجدي: "وأما الحروب التي وقعت بين الصحابة، فالصواب فيها قول أهل السُّنّة والجماعة وهو السكوت عما شجر بينهم، والترضّي عنهم، وموالاتهم، ومحبتهم كلهم رضوان الله عليهم أجمعين. وذلك أن الله تبارك وتعالى أخبر أنه قد رضي عنهم ومدحهم في غير آية من القرآن. وإنما فعلوا ما فعلوه من الحروب والقتال بتأويل، ولهم من الحسنات العظيمة الماحية للذنوب ما ليس لغيرهم" (٢).

يستحسن النجدي جواب عمر بن عبد العزيز، الخليفة الأموي، لما سُئِلَ عن الحروب التي وقعت بين الصحابة، فقال: "تلك دماء طهّر الله يدي منها، أفلا أطهّر لساني من الكلام [عنها؟] "(٣).

ويخلص النجدي إلى الحكم حول قتال علي لأهل الشام فيقول: "إنهم خارجون عن طاعة إمام معيَّن، أو خارجون عليه لإزالة ولايته، فهم غير خارجين عن الإسلام، فإن سيرته معهم سيرة الأخ مع أخيه" (٤). لكنه يعتقد أن علياً أقرب إلى الحق من معاوية وأصحابه (٥).

↔ ينقل الهرري عن الجرجاني في كتاب (الإمامة): "أجمع فقهاء الحجاز والعراق، من فريقي الحديث والرأي، منهم مالك، والشافعي، و أبو حنيفة، والأوزاعي، والجمهور الأعظم من المتكلمين، أن علياً مصيب في قتاله لأهل صفين، كما قالوا بإصابته في قتال أهل الجمل. وقالوا، أيضاً، بأن الذين قاتلوه بغاة ظالمون له، ولكن لا يجوز تكفيرهم ببغيهم" (٦).

إستناداً إلى عدد من شهادات أهل السُّنّة، ومن خلال قراءتنا، نحسب أن موقفهم يستند إلى المنطق التسووي مع بعض النص وليس كله. فهم يحرصون على تجهيل الفاعل كي لا يتحملوا وزر إتخاذ أحكام يخشون، إذا ما اتخذوها، أن يطالهم الإثم. ومن هنا نرى أن ما قاله النجدي عن أن الله قد مدح الصحابة، يَعِدُّه سبباً كافياً لمنع إدانتهم...

---

(١) البغدادي، عبد القاهر : **الفرق بين الفِرَق** : م. س : ص ٣٤٢.

(٢) النجدي، عبد الرحمن : **الدرر السَّنِيّة (ج١)** : م. س : ص ١٤٢.

(٣) م. ن : ص ١٤٣.

(٤) م. ن : ص ٢٦٦.

(٥) م. ن : ص ١٤٣.

(٦) الهرري، عبد الله : **المقالات السُّنّيّة** : م. س : ص ١٩١.

إن مثل هذا التأويل للنص الإسلامي فتح الباب واسعاً أمام الفقهاء للاستناد إلى الكثير من الشواهد المتواصلة المملوءة بالتأويل ـ التبريري، وخلفياته الإكثار من الزلفى طلباً للشفاعة ـ كما يحسبون ـ ولهذا امتلأت خزائنهم بها ابتعاداً وتحرجاً من الاصطدام بالنص.

لم يأخذ مصير عشرات الآلاف من الضحايا المسلمين، الذين سقطوا في أثناء الإقتتالات ـ الفتن، من الفقهاء أدنى اهتمام، بل انصبَّ اهتمامهم على تبرئة من كان من المنطقي أن يتحمل مسؤولية سقوطهم، لهذا فقد جُهِّل الفاعل تعمداً لأهداف وأهواء سياسية، مستندين في سبيل ذلك إلى الجزء المناسب، من النص، لتلك الأهداف والأهواء.

هل تساءل الفقهاء المسلمون عن حقوق الضحايا؟ كأن يُقال: هل ماتوا بحق أم أنهم كانوا من المظلومين؟ ومن يتحمل وزر الظلم الذي لحق بهم؟وهل يحصلون على حقوقهم إذا قيل أن فلاناً قد اجتهد بالحرب فأخطأ ؟ هنا يصبح الطريف بالأمر أن المسؤول، عوضاً عن أن ينال جزاءه العادل، يُعطى أجراً واحداً، أي أجر المجتهد المخطيء.

ألم يأمر النص الديني أن يقتل ولي الأمر كل من يقتل نفساً بغير حق؟

يقف النص الإسلامي بوضوح وجدية ليأخذ حق نفس مسلمة واحدة قُتِلَت بغير حق، فكيف إذا كان الأمر يتعلّق بقتل عشرات الآلاف من المسلمين؟ ألا يستدعي الأمر، من الفقهاء، أن يقفوا عند هذه المسألة بقليل من الجدِّيّة، وقليل من الجرأة الدينية؟ ألم يقل النص أن خير الجهاد كلمة حق تُقَالُ في وجه ظالم؟ أم أنهم يستخدمون النص متى يشاؤون، ويتغافلون عنه في الوقت الذي يريدون؟

↔ ومن نماذج التأويل التبريري ـ التسووي، سنأخذ مثالاً من ابن حزم، الذي دافع عن الجميع ودفع المسؤولية عنهم، وهو لا يشير من قريب أو بعيد لمن سقط من الضحايا، وكأنهم ماتوا جميعاً بالسكتة القلبية:

جاء، في معرض دفاعه عن الذين حاربوا علياً يوم الجمل ويوم صفين، ما يلي: "إن عثمان (ر) قُتِلَ مظلوماً، فالطلب بأخذ القود [القصاص: وأقدت القاتل بالقتيل، أي قتلته به] من قاتليه فرض. قال عز وجل: ﴿ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا﴾ (الإسراء ١٧: ٣٣). وقالوا: ومن آوى الظالمين فهو إما مشارك لهم، وإما ضعيف عن أخذ الحق منهم. وقالوا: وكلا الأمرين حجة في إسقاط من فعل ذلك، ووجوب حربه" [1].

(١) ابن حزم : **الفصل في الملل...(ج٤)** : م . س : ص ٢٣٤.

ثم يدافع عن معاوية قائلاً: "وامتناع معاوية من بيعة علي، كامتناع علي من بيعة أبي بكر...لأن علياً لم يمتنع من بيعة أبي بكر من المسلمين غيره...وأما بيعة علي فإن جمهور الصحابة تأخروا عنها؛ وما تابعه منها إلا الأقل [وهناك] أزيد من مائة ألف مسلم بالشام، والعراق والحجاز، كلهم امتنع من بيعته، فهل معاوية إلا واحد من هؤلاء في ذلك؟"[(١)].

يضع ابن حزم معاوية، فيما قام به من أعمال، في موقع المجتهد، فيقول: "لم ينكر معاوية قط فضل علي واستحقاقه الخلافة. لكن اجتهاده أداه إلى أن رأى تقديم أخذ القود من قتلة عثمان على البيعة، ورأى نفسه أحق بطلب دم عثمان ... فلم يطلب معاوية من ذلك إلا ما كان له من الحق أن يطلبه... وإنما أخطأ في تقديم ذلك على البيعة فقط، فله أجر الاجتهاد في ذلك، ولا إثم عليه. فما حُرِمَ من الإصابة كسائر المخطئين في اجتهادهم الذي أخبر الرسول أن لهم أجراً واحداً، وللمصيب أجرين" [(٢)].

ثم يدافع عن علي قائلاً: "وقد علمنا أن من لزمه حق واجب، وامتنع من أدائه، وقاتل دونه، فإنه يجب على الإمام أن يقاتله وإن كان متأوِّلاً؛ وليس ذلك بمؤثر في عدالته وفضله، ولا يوجب له فسقاً؛ بل هو مأجور لاجتهاده ونيته في طلب الخير. فبهذا قطعنا على صواب علي (ر) وصحة إمامته، وإنه صاحب الحق، وإن له أجرين: أجر الاجتهاد وأجر الإصابة؛ وقطعنا أن معاوية (ر)، ومن معه مخطئون مأجورون أجراً واحداً" [(٣)].

لماذا يعتقد ابن حزم أن ما فعله معاوية اجتهاد يستحق عليه أجراً واحداً ؟

فحول تقديم معاوية مسألة الأخذ بثأر عثمان على البيعة لعلي، يتساءل ابن حزم عن كيف يحرم الآخرون معاوية من أجر اجتهاده في هذه المسألة، في الوقت الذي يستفيد فيه المخطئون غيره، من اجتهادهم بأجر واحد؟ فيقول: "ولا عجب أعجب ممن يجيز الاجتهاد في الدماء والفروج... ويعذر المخطئين في ذلك. ويرى ذلك مباحاً لليث وأبي حنيفة والثوري، ومالك والشافعي... فواحد من هؤلاء يبيح دم هذا الإنسان، وآخر منهم يُحَرِّمُه... وواحد منهم يبيح هذا الفرج، وآخر منهم يُحَرِّمُه... ثم يُضَيِّقون ذلك على من له الصحبة والفضل... كمعاوية وعمرو ومن معهما من الصحابة..." [(٤)].

---

(١) م . ن : ص ٢٣٥.
(٢) م . ن : ص ٢٤١.
(٣) م . ن : ص ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.
(٤) م . ن : ص ٢٤١.

↔ وهذا ابن تيمية يخطِّيء علياً بن أبي طالب، فيقول عنه إنه كان "مخذولاً، إنه قاتَلَ للرئاسة والديانة؛ ويزعم ابن تيمية أن معاوية ارتكب ما فعله عن اجتهاد، وهو اجتهاد مأجور. فيرد الهرري على ذلك قائلاً: كيف يكون معاوية مجتهداً مأجوراً، وقد خرج عن طاعة أمير المؤمنين، ونازعه في إمارته، وخالف النصوص. وأُريقت بهذا القتال دماء ألوف مؤلَّفة من المسلمين، منهم جماعة من خيار الصحابة والتابعين، فكيف يجتمع الأجر والمعصية؟![1].

↔ يعجب محمد التيجاني السماوي ـ وهو من الذين انتقلوا من المذهب السني إلى المذهب الشيعي ـ من أنه كيف يحكم العقل السليم باجتهاد معاوية، ويُعطى أجراً على حربه إمام المسلمين، تحت ذريعة القياس على النص الذي يستدل منه فقهاء السُّنَّة بأنه ليس من الحق أن نحكم على الصحابة أو نحكم لهم، وقد قال الله تعالى: ﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت، ولكم ما كسبتم، ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ (البقرة٢ : ١٤١).

ويعدد التيجاني أسباب عجبه بالتالي: حارب معاوية إمام المسلمين ـ قتل المؤمنين الأبرياء ـ قتل معارضيه بالسم ـ كان إمام الفئة الباغية ـ أخذ البيعة من الأمة بالقوة والقهر ـ حمل الناس على لعن علي وأهل بيته... [٢].

أعطى الشيعة الحق في أحكامهم حول الصراعات ـ الفتن، كليَّة إلى علي، وخطَّأوا المعارضة كلها. وطغى على أحكام السُّنَّة، المنطق التسووي، أو القياس التسووي، الذي ساوى في البراءة بين الجميع. وعرف تاريخ الصراعات الإسلامية ـ الإسلامية آراء أخرى تساوي في الإدانة بين الجميع. ومن هذه الآراء نسرد بعض الشواهد:

↔ قالت الفرقة الكاملية من الرافضة الإمامية ـ كما يسميها عبد القاهر الجرجاني: "إن الصحابة كفروا بتركهم بيعة علي، وكفر علي بتركه قتالهم. وكان يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صِفّين" [٣].

↔ مع أن الخوارج تفرقوا إلى أكثر من عشرين فرقة، كان يجمعهم ـ على اختلاف فرقهم ـ "تكفيرهم علياً وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكمين ومن صوَّبهما أو صوَّب أحدهما أو رضي بالتحكيم" [٤].

---

(١) الهرري، عبد الله : **المقالات السُّنِّيَّة** : م. س: ص ١٩٠.

(٢) السماوي، محمد التيجاني : **ثم اهتديت** : م. س: ص ١٤٨.

(٣) البغدادي، عبد القاهر : **الفرق بين الفرق** : م. س: ص ٣٩.

(٤) م. ن: ص ٥٦.

↔ يرد عليهم عبد القاهر الجرجاني قائلاً: "من أكفر المسلمين، وأكفر أخيار الصحابة، فهو الكافر منهم" (١).

لنرى الآن ماذا جاء في النصوص، وبما يُستَدلُّ من معناها أنها ذات صلة واضحة بما جرى بين علي، كخليفة للمسلمين، وبين المسلمين المعارضين له؛ وهنا نرى من المناسب أن نقتطف بعضاً من الأحاديث النبوية :

ـ نقل مسلم في صحيحه حديثاً عن الرسول يقول فيه: "من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه؛ فإنه ليس أحد من الناس خرج على السلطان شبراً فمات على ذلك، إلا مات ميتة جاهلية"(٢).

ـ وجاء أيضاً: "ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه، فاضربوا عنق الآخر" (٣).

ـ وجاء أيضاً: "إذا بُويعَ لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" (٤).

هل كانت المشكلة، التي سببت الصراعات ـ الفتن، بين علي ومعاوية تتلخص في تحديد أولوية مسألتين: بيعة علي، أم المطالبة بدم عثمان؟

هنا يتبادر إلى الذهن سؤال آخر: هل كان معاوية يريد حقاً مبايعة علي بعد أن يُؤخَذَ الحق لدم عثمان؟

وهل سبق للذين بايعوا الخلفاء، الذين سبقوا علياً، أن اشترطوا عليهم تنفيذ مسائل قبل أن يبايعوهم؟

وهل يمكن للخليفة أن يقوم بتنفيذ الحدود قبل أن يتولى الإمارة؟وهل لديه السلطة التي تخوله القيام بذلك؟

في رأينا لم تكن الإشكالية في تحديد أولوية إحدى المسألتين: دم عثمان، والبيعة؛ وإلا إذا كان ذلك صحيحاً، لكان من الواجب على معاوية ـــ استناداً إلى العرف الذي اتَّبَعَه الخلفاء السابقون ـ أن يبايع علياً أولاً؛ ثم يطالبه بتطبيق أحكام الشريعة بحق قَتَلَة عثمان، ثانياً.

ثم من هو الذي أعطى الحق لمعاوية بطلب دم عثمان؟ هل لعصبية: أي انتماء عثمان لبني أمية، عصبة معاوية؟

---

(١) م . ن : ص ٣٤٢.

(٢) **صحيح مسلم** (ج٦) : ص ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣) م . ن : ص ١٨.

(٤) م . ن : ص ٢٣.

أوَ لم ينهِ الإسلام عن العصبية، كما جاء في القرآن: ﴿. . . إنما المؤمنون أخوة. . . ﴾ (الحجرات٤٩ : ١٠). أو كما جاء في حديث للرسول: "ومن قاتل تحت راية عُمّيَّةٍ [هي الأمر لأعمى لا يستبين وجهه]، أو يغضب لعصبية، أو يدعو لعصبية، أو ينصر عصبية، فقتِل، فقتلته جاهلية" [(١)].

وإذا كان الاستدلال على أحقية معاوية بالمطالبة بدم عثمان مستنداً إلى النص القرآني: ﴿ومن قُتِل مظلوماً فقد جعلنا لوليِّه سلطانا﴾ (الإسراء١٧ : ٣٣)، فهل السلطان/الولي هو أقرباء القتيل، أم هو ولي أمر المسلمين؟ فعلى هذا يجيب النص القرآني، أيضاً، بقوله: ﴿وإذا جاءهم أمر من الخوف، أذاعوا به، ولو ردُّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعَلِمَه الذين يستنبطونه منهم﴾ (النساء٤ : ٨٣).

لنفترض أن الفقه قد يبرر موقف معاوية استناداً إلى صلة الدم والقربى، التي تربطه بعثمان، مع تناقضه مع النص؛ لكن ما هي الصلة التي تبرر مطالبة أصحاب الجمل بدم عثمان؟

وإذا صحَّ أنه من حق أقارب المقتول أن يطلبوا بدمه، فهل يصحُّ أن يقوموا بتحريض المسلمين على حمل السلاح في وجه السلطة لحملها على أداء واجبها؟ وهل إن جميع المسلمين أو أكثريتهم، لهم الحق أن يقوموا بمهمة السلطة التنفيذية، أم أنهم يفوضون أمر هذه السلطة للخليفة، الذي تمت مبايعته، لكي يدافع عنهم ويستعيد حقوقهم؟

إضافة إلى ذلك، وهو يُعَدُّ أكثر خطورة ـ في السطو على النص ـ من كل ما سبق، فقد تناسى الفقهاء المسلمون مسألة مبايعة خليفتين في آن واحد: فعليّ خليفة بالمبايعة، لم ينزع نفسه عنها؛ و لم ينزعها عنه، أيضاً، الذين بايعوه؛ وثم بُويِعَ لخليفة آخر وهو معاوية. فكيف يستوي الأمر، إذاً، في ظل نص الحديث الذي يقول: "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" [(٢)].

ومما يثير العجب والاستغراب، أن يتلاعب الأشعرية بالنص، كما يشاؤون، فهم جوزوا ـ خلافاً للنص ـ "عقد البيعة لإمامين في قطرين؛ وغرضهم إثبات إمامة معاوية في الشام باتفاق جماعة من أصحابه. وإثبات أمير المؤمنين علي بالمدينة والعراق باتفاق جماعة من الصحابة" [(٣)].

---

(١) م . ن : ص ٢١.

(٢) **صحيح مسلم (ج٣)** : م . س : ص ٢٣.

(٣) راجع الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١١٣.

ومهما يكن ، ولو افترضنا أن النص النبوي ثابت ـ وهو كذلك باتفاق السنة والشيعة ـ لكان من الواجب على الفقهاء المسلمين أن يتقيدوا به مهما انعكست النتائج، سلباً أو إيجاباً، على هذا الطرف أو ذاك من دون محاباة.

ولأن الفقهاء لم يفعلوا ما كان يطلبه الواجب الديني أن يفعلوه، فهل من المستغرب أن نتساءل: لماذا يتساهل الفقهاء بالنص هنا، ويتشددون فيه هناك؟

إننا نحسب أن السبب وراء ذلك هو إما أن يكون النص مقيِّداً ومُلزماً من دون جدل أو اجتهاد. أو أن يكون خاضعاً لمصلحة الناس مراعياً ظروفهم وحاجاتهم المشروعة على قاعدة العدالة والمساواة والأخلاق...ولأن الفقهاء يجوِّزون التساهل، فإن ذلك يعني إخضاعهم النص لمصلحة الناس، وهذا أمر يصب في الدائرة الإيجابية، التي أرادتها القوانين الآلهية أن تكون. لهذا السبب نرى أن لا يختبيء الفقهاء متى أرادوا ـ لمصلحة ما ـ وراء قدسية النص، وأن يبطلوا مفعول قدسيته إذا كانت المصلحة تُوجِبُ إبطالها.

ـ علاقة الموقف من الخوارج مع النص: الكيل بمكيالين.

أجمع المسلمون، سُنّةً وشيعة، على وجوب قتال الخوارج. والسبب أن الخوارج شرَّحوا أعمال الخلفاء وأنصارهم، وبحثوا في من يستحق الخلافة منهم ومن لا يستحقها، ومن يكون مؤمناً ومن لا يكون [1]. كما إنهم ـ يقول الشهرستاني ـ كانوا "أهل صلاة وصيام"[2].

تأكيداً لصحة كون الخوارج فرقة إسلامية، يروي الشهرستاني أنه قد نجا أحد رجال الخوارج من حرب النهروان، وبقي إلى أيام معاوية، ثم أتى إلى زياد بن أبيه "فسأله زياد عن أبي بكر وعمر (ر)، فقال فيهما خيراً. وسأله عن عثمان، فقال: كنت أوالي عثمان على أحواله في خلافته ست سنين. ثم تبرّأت منه بعد ذلك للأحداث التي أحدثها، وشهد عليه بالكفر. وسأله عن أمير المؤمنين علي (ر)، فقال: كنت أتولاه إلى أن حكَّم الحكمين، ثم تبرأت منه بعد ذلك، وشهد عليه بالكفر. وسأله عن معاوية فسبَّه سبّاً قبيحاً" [3].

يقول جولدتسيهر: "إستخرج الخوارج المتقدمون من القرآن نقاطاً يستندون إليها في خصومتهم لعلي، وتصويب قتله على يد ابن ملجم، مثل الآية التي يدَّعون أنها نزلت في حق علي: ﴿ ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا، ويشهد الله على ما في قلبه وهو أشدُّ

---

(1) أمين ، أحمد : **فجر الإسلام** : دار الكتاب العربي : بيروت: ١٩٧٥: ط١١: ص ٢٥٨.

(2) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١١٥.

(3) م . ن : ص ١١٨.

الخصام﴾ (البقرة٢ : ٢٠٤). وكذلك الآية التي نزلت في قاتل علي: ﴿ ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾ (البقرة٢ : ٢٠٧)" [١].

وفي المقابل استخرج الشيعة آيات تدل على نشأة حزب الخوارج: "رُوي أن ظهورهم ولعنتهم قد حصل التعبير عنهما في كلام الله قبل تحقق ذلك بثلاثين سنة. وقد وجد التفسير القديم إشارات إلى ذلك في القرآن. فقد حكى مصعب بن سعد أنه سأل أباه عن آيتي القرآن: ١٠٣و١٠٤من سورة الكهف: ﴿ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا * الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ﴾، هل هم الحرورية [فرقة من الخوارج]؟ فأجابه أبوه بأن هذه الآية ليست على الحرورية، بل آية أخرى هي: ﴿والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه، ويقطعون ما أمر به الله أن يُوصَل، ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء العذاب﴾ (الرعد١٣ : ٢٥). هؤلاء هم الحرورية[٢].

جاء عند عبد الرحمن النجدي، وغيره من الفرق الدينية الأخرى، بجواز قتال علي بن أبي طالب للخوارج [٣]؛ وذلك لأنهم أغاروا على الناس وسفكوا الدم الحرام، واستباحوا دماء المسلمين وأموالهم [٤]. وهو في مثل هكذا حكم يصدره على الخوارج، يتناقض مع حكمه الذي أنزله بأهل الشام وأصحاب الجمل. وحول هذا يقول: "ولهذا افترقت سيرته(ر)في قتاله لأهل البصرة وأهل الشام، وفي قتاله لأهل النهروان، فكانت سيرته مع البصريين والشاميين سيرة الأخ مع أخيه، ومع الخوارج بخلاف ذلك. وثَّبتت النصوص عن النبي ﷺ بما استقر عليه إجماع الصحابة من قتال الصدِّيق لمانعي الزكاة، وقتال علي للخوارج" [٥].

هذا من نماذج تأويل الفقهاء لقتال علي مع الخوارج، والأسباب التي تجيز قتالهم والتي عدَّدها الفقهاء هي: انهم سفكوا الدم الحرام واستباحوا دماء المسلمين.

وبمقارنة سريعة بين القتلى من المسلمين، الذين سقطوا في حرب الجمل، وحرب صفين، وحرب النهروان، قد تعطينا صورة واضحة على أن النص يُطبَّق هنا وهناك بمكيالين:

ـ **حرب النهروان:** المقلل يقول أنه سقط من الخوارج ألف وثمانماية رجل، ومن أصحاب علي سبعة رجال. والمكثر يقول أنه سقط من الخوارج أربعة آلاف رجل.

(١) جولد تسيهر : **مذاهب التفسير الإسلامي** : م . س : ص ٢٨٨.
(٢) م . ن : ص ٢٨٧.
(٣) النجدي ، عبد الرحمن : **الدرر السَنيَّة (ج١)** : م . س : ص ٢٦٦.
(٤) م . ن : ص ١٤٣.
(٥) م . ن : ص ٢٦٦.

ـ **حرب صِفّين** : قُتِلَ فيها سبعون ألفاً: خمسة وأربعون ألفاً من أهل الشام؛ وخمسة وعشرون ألفاً من أهل العراق. وقُتل من الصحابة خمسة وعشرون صحابياً فقط.

ـ **حرب الجمل**: وقُتل فيها ثلاثة عشر ألفاً من أصحاب الجمل، وخمسة آلاف من أصحاب علي.

إن نظرة سريعة على هذه الإحصاءات لا بد من أن تثير العجب، فلا يبقى مفر من رفع السؤال/ التساؤل: أيطبق النص هنا، ولا يطبَّق هناك، لماذا؟!

كما إنه لابد من أن نتساءل، أيضاً: إذا كان الخوارج قد تأولوا، كما تأول غيرهم، وتأويلهم يستند إلى نصوص دينية ـ كما أسند غيرهم تأويلاته ـ فلماذا، إذاً، ينال الغير أجراً على اجتهاده، بينما يُحرَم الخوارج من هذا الأجر؟

ومن جهة ثالثة نتساءل: لماذا يطبَّق النص القرآني: ﴿ تلك أمة قد خلت ، لها ما كسبت، ولكم ما كسبتم. . . ﴾ على الآخرين، في الوقت الذي يُحرم فيه الخوارج من الاستفادة من هذا النص؟

أفلا يصحُّ، إذا قلنا، أن الفرق الإسلامية وفقهاءها قد طبَّقوا نصوصاً لإدانة الخوارج لم يستخدموها لإدانة غيرهم؟

****

ثانـياً : الخـلافـة الراشدة : القضايا - التقاطعات

مررنا على مسألة الخلافـة، في أكـثر مـن موقـع سـابق في هـذا البحـث؛ وسـوف نتنـاول الموضوع ذاته في مواقع لاحقة؛ وقد يتبادر إلى الذهن مسألة التكرار، ولأننا - لأسباب منهجية - نعتمد اسـتقراء المراحـل التاريخيـة، لكـي نلاحـق الظـاهرة أو الإشـكالية في ظروفهـا التاريخية والدينية والسياسية، التي مرَّت عليها أو فيها تلك الظاهرة أو الإشـكالية، نـرى أنفسـنا مـلزمين .بمثل هذا التكرار - أحياناً - لمتابعة إستقرائية منهجية.

إستناداً إليه، نحسب أن ما قمنا باستقرائه من أحداث - حتى الآن - تمـس مسـألة الخلافـة/ الإمامة في عهد الخلافة الراشدة، يدلنا على أن الخلافة/ الإمامة كانت من أشد المعضلات حِـدَّةً في تاريخ الدعوة الإسلامية. ولأن القرآن والسنة لم يأتيا بنص صريح واضح ومحكم، مـن أجـل الاستناد إليه في تنظيم هذه المسألة، تحولت إلى إشكالية شائكة. وكانت هذه الإشكالية تؤدي، كلمـا خـلا موقـع الخلافة، إلى إشـكاليات أخـرى تسـتمر وتتواصل. وسـوف تسـتمر هـذه الإشكاليات طالما بقيت مسألة الخلافة مطروحة كحل أساس لأي نظام سياسي إسلامي.

إفترق المسـلمون، في بدايـات المرحلـة الـتي أعقبـت وفـاة الرسـول، إلى متـأوِّلين متعددين للنص، لأنه لم يكن بين أيديهم نصَّاً محكماً. يحسب بعض المسلمين أن الصحابة فوَّتـوا الفرصـة عليهم عندما منعوا الرسول من كتابة ما أشار إليه في أثناء احتضاره، فظنَّ فريـق منهـم أن هـذا الكتاب كان له علاقة بتحديد أسس الخلافة.

حول هذا الموضوع/الإشكالية، أصبح مـن الواضـح أن الإسـلام لم يحـدد في مصدريـه - الكتاب والسُّنَّة - قاعدة للمسلمين يمكنهم أن يقلِّدوها في تعيين الخليفة. ينقل الطـبري مـا قالـه أبو بكر، وهو على فراش الموت: "...وددت أني كنت سألت رسول الله: لمن هـذا الأمر؟فـلا ينازعه فيه أحد..." [1].

---

(١) الطبري : **تاريخ الطبري (م٢)** : م . س : ص ٢١٦.

تعددت الأعراف والاجتهادات والتأويلات حول أسس شرعية لتعيين الخليفة. ولهذا كان اختياره ـ كما نحسب ـ يستند إلى اجتهادات فردية، وفي حدّها الأقصى إلى شورى نخبوية:

ـ فبيعة الخليفة الأول كما وصفها عمر بن الخطاب: "كانت فلتة وقى الله المسلمين شرّها...".

ـ وبيعة عمر بن الخطاب كانت استخلافاً، وضع فيه أبو بكر الصديق المسلمين أمام الأمر الواقع. ولما عُوتِبَ في ذلك، قال: "...اللهم إني لم أرد بذلك إلا صلاحهم، وخفت عليهم الفتنة...".

ـ حدد عمر بن الخطاب طريقة البيعة للخليفة الثالث، وذلك بأن كلّف نخبة ضيّقة لاختيار واحد من بينها يكون خليفة من بعده. إستطاعت تلك النخبة، بالتشاور فيما بينها مع بعض المشاورات الجانبية التي أجراها عبد الرحمن بن عوف ـ واحد من أعضائها ـ وهي طريقة لا يمكن أن توصف إلا بأنها نوع من الشورى الفوقية، إستطاعت أن تنقل الخلافة إلى عثمان بن عفان، من دون أية إشكالية.

ـ أما البيعة الرابعة، فكانت خوفاً من استفحال الفتنة بعد مقتل عثمان؛ وقد بويع لعلي بحجة "أن هذا الأمر لا يمكن بقاؤه بلا أمير". وما خاف منه الذين بايعوا الخليفة الرابع قد وقع بشكل واسع، وعلى أكثر من جبهة ـ فتنة.

لقد دلّ استقراء الوقائع التاريخية على أن النص الإسلامي افتقر إلى وجود أسس تنظّم مسألة الخلافة/الإمامة؛ لهذا السبب بقيت هذه المسألة عرضة لشتى الاجتهادات والتقديرات الفئوية، مما دفع بالتأويلات المذهبية، فيما بعد، إلى أن تصيغ نصوصها المنظمة لمسألة الخلافة؛ فأصبح، بعد عقود عديدة من الزمن، لكل فرقة/مذهب إسلامي نصوصاً خاصة بها تدعمها بنصوص من القرآن، تارة، وبنصوص من السُّنّة النبوية، تارة أخرى؛ وبهذا أخذ الأمر يبدو وكأن كل نص مذهبي حول الخلافة وكأنه نص مقدّس. وباتت، بعدها، كل فرقة من الفرق الإسلامية تكيل التهم لغيرها من الفرق التي لا تدين بتعاليمها، فتبدِّعُها أو تفسِّقها أو تضلِّلُها تحت حجة مخالفتها لنصوص الكتاب والسنة النبوية.

جاءت التأويلات والاجتهادات المنظمة لمسألة الخلافة/الإمامة، بصيغة النص المقدس، في أوقات متأخرة جداً عن عهد الخلافة الراشدة. وإن تأخرها لا يلغي صحة منهجية الاستناد إليها في قراءة هذه الإشكالية قراءة موضوعية. فهي بداية لم تكن واضحة الأسس في عهد الخلافة الراشدة، مما أوجد مساحة واسعة من التنازع حولها في أوقات لاحقة.

لا بد من الإشارة إلى أن النصوص، التي تدعم مواقف الفرق الإسلامية حول مسألة الخلافة، قد تأثّرت بمذهب أهل الرأي، وذلك بعد أن أخذ هذا المذهب يشق طريقه، ويأخذ

دوره، وينتشر استخدامه في سبيل تدعيم اعتقادات مختلف الفرق الإسلامية حول شؤون الدين والسياسة. ولأن مذهب أهل النقل كان يفتقد إلى نصوص محكمة تحدد المسائل بوضوح، جاء مذهب أهل الرأي لكي يحاول أن يسدَّ الثغرات التي تركها النص.

ولأن النصوص المتأخرة جاءت لتدعيم معتقدات الفرق، وكانت هذه النصوص كثيرة وكثيرة جداً، ولأنها ما زالت، حتى الآن، تُستخدم كمادة أساسية في فتاوى الفقهاء على شتى فرقهم ومذاهبهم؛ ولأنها غير مُجمَع عليها، فإننا سنعتمد منهج الانتقاء منها، وبما يعبِّر بوضوح عن تلك المواقف، وذلك على الرغم من أنه قد يوافق البعض عليها أو يرفضها البعض الآخر . وعلى من يريد الاستزادة منها فعليه بمصادرها وهي أكثر من أن تُحصى.

↔ النصوص التي تعبِّر عن رأي أهل السُنَّة:

↔ جاء عند السيوطي: "أجمع أهل السنة أن أفضل الناس بعد رسول الله، أبو بكر ثم عمر، ثم علي، ثم سائر العشرة [المبشَرون بالجنة]، ثم باقي أهل بدر، ثم باقي أهل أُحُد، ثم باقي أهل البيعةثم باقي الصحابة" [(١)].

↔ سُئلت عائشة: "أي أصحاب رسول الله ﷺ كان أحب إلى رسول الله؟قالت: أبو بكر. قلت: ثم من؟ قالت: عمر. قلت: ثم من؟ قالت: ثم أبو عبيدة بن الجراح" [(٢)].

↔ "وأخرج أحمد وغيره عن علي، قال: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر". وقال علي، أيضاً: "لا يُفضِّلُني أحد على أبي بكر وعمر إلا جلدته حدَّ المفتري" [(٣)].

↔ عندما ظنَّ أن الله سيتوفى النبي، قال العباس بن عبد المطلب لعلي بن أبي طالب: "إذهب بنا إلى رسول الله، فنسأله فيمن هذا الأمر من بعده، فإن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا كلّمناه فأوصى بنا!فقال علي: والله لئن سألناها رسول الله فمَنعناها لا يعطيناها الناس أبداً، فو الله لا نسأله أبداً" [(٤)].

(١) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ٦٣.
(٢) م . ن : ص ٦٥.
(٣) م . ن : ص ٦٤.
(٤) ابن سعد : **الطبقات الكبرى (م٢)** : م . س : ص ٢٤٥.
ـ الطبري : **تاريخ الطبري (م٢)** : م . س ك ص ٩٧.

↔ وفي رواية أخرى: جمع العباس بن عبد المطلب بني عبد المطلب، وأرسل يطلب علياً ليستشيره...فقال علي: يا عم وهل هذا الأمر إلا إليك؟وهل من أحد ينازعكم هذا الأمر؟". قال الراوي: فتفرقوا و لم يدخلوا على النبي(1).

↔ قيل لعائشة: أوصى رسول الله ﷺ ؟ قالت: كيف أوصى، ولقد دعا بالطشت ليبوِّل فيها، فانخنث في حجري، وما شعرت أنه مات. وما مات إلا بين سحري ونحري"(2).

↔ وفي رواية أخرى: سأل كعب الأحبار عمراً: ما كان آخر ما تكلَّم به رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: سل علياً. فقال علي: أسندته إلى صدري، فوضع رأسه على منكبي، فقال: الصلاة، الصلاة (3).

↔ وفي رواية أخرى: قُبضَ رسول الله ﷺ ورأسه في حجر علي(4).

↔ قال رسول الله رداً على سؤال: ألا تستخلف علينا؟ فردَّ قائلا: "إني إن استخلف عليكم فتنقضون خليفتي ينزل عليكم العذاب". وقيل لعلي بن أبي طالب: "ألا تستخلف علينا؟ فقال: ما استخلف رسول الله فأستخلف" (5).

ولنا كلمة...

ـ تؤكِّد جميع هذه الروايات والأحاديث على أنه لا نص في النص له علاقة بالنص على خليفة ما سيتولّى ولاية الأمر بعد وفاة رسول الله.

ـ يناقض بعض الأحاديث بعضها الآخر. رواية ثم تأتي بعدها رواية أخرى مضادة لها.

ـ بعض الروايات له علاقة بإعطاء الأحقية لبني العباس بالخلافة.

ـ بعض الأحاديث تثير، بلا شك، استهجان الشيعة؛ ومن أهمها ما جاء فيه أن علياً أفتى بجلد كل من يفضّله على أبي بكر وعمر، فلو صحّت الرواية لكان من الواجب أن يُجلَد عشرات الملايين من المسلمين. ونحن نتساءل من هو المكلّف الذي يجب أن يُطبِّق الحد على كل أولئك؟

ـ في الوقت الذي لا يعتقد فيه السُنّة بأنه لا نص على الخليفة، ينقل النووي ـ أحد فقهاء السنة ـ حديثاً للرسول، فيه ما يتناقض مع اعتقادهم؛ وكأن النووي، ومن نُقِلَ الحديث عنهم ـ أبو داوود والترمذي ـ يؤكدون فيه وجود نص واضح على استخلاف النبي للراشدين

---

(1) م . ن : ص ٢٤٦.
(2) م . ن : ص ٢٦٠.
(3) م . ن : ص ٢٦٢.
(4) م . ن : ص ٢٦٣.
(5) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ٢١.

المهديين، وهم: الذين شملهم الهدى، وهم الأربعة بالإجماع: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي" [(١)]. وهذا نص الحديث: "قالﷺ: أوصيكم بتقوى الله عز وجل، والسمع والطاعة، وإن تأمَّر عليكم عبد، فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً. فعليكم بسنتي وسُنّة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومُحدَثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة" [(٢)]. تأتي رواية هذا الحديث ـ إذا صحَّت ـ إلى نقض اعتقادات أساسية حول موضوع الإمامة/الخلافة:

ـ **الأول**: إثبات وجود نص على خلافة/إستخلاف(الخلفاء الراشدين)، في الوقت الذي ينفون فيه، استناداً إلى أحاديث أخرى، وجود نص على استخلاف أحد.

ـ **الثاني**: نفي أحقية قريش بالخلافة، من بني هاشم وغيرهم؛ وتؤكد هذا النفي عبارة (وإن تأمَّر عليكم عبد). وعلى الرغم من ذلك فلنا ــ من خلال نصوص الروايات ــ بعض التساؤلات حول ما قيل عن أحقية قريش بالخلافة:

علمنا سابقاً أن المسلمين انقسموا، في اجتماع سقيفة بني ساعدة حول تحديد هُوِّيّة الخليفة إلى اتجاهات ثلاث:

ـ **الأنصار**: وقد طلبوا أن تكون الخلافة فيهم. ولما لم يوافق المهاجرون على ذلك، عرضوا أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير.

ـ **المهاجرون من غير بني هاشم**: حصروا الخلافة بقريش. وقد جاء في خطبة أبي بكر الصديق، في أثناء اجتماع السقيفة ما يلي: "إن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش..." [(٣)].

ـ **المهاجرون من بني هاشم**: ومنهم علي بن أبي طالب، لم يحضروا اجتماع السقيفة بسبب انشغالهم بدفن النبي. وتخلّف علي عن بيعة أبي بكر ستة أشهر. وعلى الرغم من تأخره بالمبايعة فقد حرص على التصريح بأحقيته بالخلافة.

أما بالنسبة لإقناع فريق من الأنصار بأحقية قريش بالخلافة، فإننا نحسب أن ما قاله أبو بكر، حول هذا الحق، ليس هو الذي أقنع فريقاً من الأنصار بالمبايعة، وإنما الشقاق، الذي دبَّ بين الأوس والخزرج ـ أكبر عشيرتين في المدينة ـ لأسباب عشائرية، هو السبب الذي حسم الموقف لصالح البيعة لأبي بكر. هذا السبب يشكك، أيضاً، بما جاء عند ابن حزم، الذي حسب أن رجوع الأنصار عن المطالبة لأنفسهم بالخلافة كان بسبب اقتناعهم بما قاله أبو بكر: "إلى أن الأمر لا يكون إلا في قريش" أولاً؛ وهم يقرُّون و يقرأون ـ كما يحسب ابن حزم ــ

---

(١) النووي: **شرح الأربعين حديثاً النووية**: م. س: ص ٨٦.

(٢) م. ن: ص ٨٤.

(٣) الطبري: **تاريخ الطبري (م٢)**: م. س: ص ١٠٣.

قوله تعالى: ﴿ لا يستوي منكم من أنفق قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا...﴾ (الحديد٥٧ : ١٠) [(١)]ثانياً.

لم يستعن أبو بكر بأي حديث للرسول لكي يثبت أحقية قريش بالخلافة، وإنما أعاد سبب أحقية قريش لعرف سائد عند العرب "إن العرب لا تعرف..."، في الوقت الذي كثرت فيه الأحاديث المنسوبة للرسول، والتي نحسب أنها نُحِلَت فيما بعد، وإلا لكان أبو بكر قد استعان بأحدها، أو لكان سعد بن عبَّادة الأنصاري، الذي لم يبايع أبا بكر ولو على نصل السيف، قد سمع عنها. أو لو سمعها الأنصار من الرسول لما كانوا طالبوا أن تكون الخلافة فيهم.

وبالإجمال لو كان ثمة نص لما خفي على الأنصار، خاصة وأن أسباب نشره وانتشاره كثيرة. وقد نُقِلَت عن الرسول عدة روايات عن الحديث المذكور، ومنها، كما رواها مسلم:

: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم".

: "الناس تبع لقريش في الخير والشر".

: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس إثنان".

: "إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة. ثم[قال الراوي] تكلَّم بكلام خفي عليَّ. فقلت لأبي: ما قال؟قال: كلُّهم من قريش" [(٢)].

وهنا لا بُدَّ من أسئلة/تساؤلات:

ـ لماذا لم يدعم أبو بكر خطبته بأحد هذه الأحاديث نقلاً عن الرسول وهذا أقوى حجة، وإنما دعَّم خطبته بما جرى العرف عليه عند العرب؟

ـ إستخدم ابن حزم نص الآية: (الحديد٥٧ : ١٠) لكي يبرِّرَ اقتناع الأنصار، والأنصار هم من الذين شاركوا بالفتح، وتشملهم الإستفادة من إيجابيات نصها، كما تشمل المهاجرين الأوائل على حد سواء. لكن المستغرب أن ابن حزم لم يطبِّق نص هذه الآية حينما أحدث توازناً بين علي ومعاوية، و هو لم يحسب حساباً دقيقاً أن الآية لا تساوي بينهما، فعلي أنفق وقاتل قبل الفتح؛ أما معاوية فقد أعلن إسلامه بعد فتح مكة ـ أي في السنة التاسعة للهجرة ـ فكان فتح مكة، إذاً، سابقاً لإسلام معاوية!!

واستطراداً: تدل هذه الآية/النص دلالة قاطعة على أن علياً أحق بالخلافة من معاوية. فهل أخطأ الصحابة، الذين بايعوا معاوية، وقد أصبح واضحاً أنهم خالفوا النص؟وما هو حكمهم إذا اجتهدوا حول نص محكم؟

---

(١) ابن حزم : **الفصل في الملل...(ج٤)** : م . س : ص ٢٣٧.

(٢) **صحيح مسلم (ج٥)** : م . س : ص ص ٢ ـ ٣.

بعد أن كشفنا على بعض النصوص، التي استدلَّ منها بعض فقهاء السُّنّة على نفي وجود نص باستخلاف أحد؛ وإنه على الرغم من وجود حديث يجمعون عليه، وهو في الوقت ذاته ينقض اعتقادهم بنفي النص على الخلافة ـ وهو ليس شرطاً أن يكون النص له علاقة باستخلاف آل بيت الرسول ـ ينتقل السنة إلى مرحلة انتقاد الشيعة فيما ذهبوا إليه بوجود نص على استخلاف علي بن أبي طالب وآل بيت الرسول.

↔ يقول ابن كثير: "وأما ما يفتريه كثير من جهلة الشيعة والقُصَّاص والأغبياء من أنه[أي النبي] أوصى إلى علي بالخلافة، فكَذِب وافتراء عظيم يلزم منه خطأ كبير، من تخوين الصحابة وممالأتهم بعده على ترك إنفاذ وصيته وإيصالها إلى من أوصى إليه، وحرفهم إياها إلى غيره، لا لمعنى ولا لسبب. وكل مؤمن با لله ورسوله، يتحقق أن دين الإسلام هو الحق، يعلم بطلان هذا الافتراء، لأن الصحابة كانوا خير الخلق بعد الأنبياء، وهم خير قرون هذه الأمة، التي هي أشرف الأمم بنص القرآن، وإجماع السلف والخلف في الدنيا والآخرة، و لله الحمد"[1].

↔ ويقول ابن حزم أن المدافعين عن علي بن أبي طالب، يتّهمون الذين لم يبايعوه بأنهم: "لم يعترفوا قط بالخطأ على أنفسهم في تأخرهم عن بيعته. قالوا[ردًّا على أنصار علي]: فإن كان فعلهم خطأ فهو أخف من الخطأ في تأخر علي عن بيعة أبي بكر. وإن كان فعلهم صواباً فقد برئوا من الخطأ جملة" [2].

النصوص التي تُعبِّر عن رأي الشيعة.

أما الشيعة فيعتقدون بوجود نص علي وجوب تأمير علي بن أبي طالب وذُرِّيَّته من فاطمة بنت الرسول. ومن جملة هذه النصوص، نُعيد التذكير ببعض ما ورد منها في فقرات سابقة من هذا البحث:

↔ قال رسول ا لله في خطبة الوداع: "فإني قد تركت فيكم ما إن أهتديتم به لم تضلُّوا: كتاب ا لله وأهل بيتي"[3].

↔ بعض النصوص التي وردت في هذا البحث حول صفات عليّ يمكن القاريء أن يعود إليها في أماكنها.

↔ النص ـ الإحتمال، من خلال رزية يوم الخميس، والذي حصل تناقض في تأويل الروايات حولها بين السنة والشيعة، ويمكن العودة إليها في موقع سابق من هذا البحث.

---

(١) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج٧)** : م . س : ص ٢٢٦.

(٢) ابن حزم : **الفصل في الملل...(ج٤)** : م . س : ص ٢٣٥.

(٣) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٣)** : م . س : ص ٢٣٨.

↔ تأويل عدد من نصوص القرآن، سنعود إليها في موقع لاحق من هذه الفقرة في هذا البحث.

↔ يروي ابن الأثير رواية تدلُّ - إن صَحَّت - على ملابسات/مبهمات، بحثت عنها الفرق الإسلامية لتدعيم عقائدها الخاصة بالخلافة/الإمامة. أما الرواية فهي التالية:

قال عمر بن الخطاب لابن عباس: "يا بني عباس، أتدري ما منع قومكم منكم بعد محمد ﷺ؟ قال ابن عباس: إن لم أكن أدري فإن أمير المؤمنين يدريني. فقال عمر: كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، فتبجَّحوا على قومكم بجحاً بجحا . فاختارت قريش لأنفسها فأصابت وَوُفِّقَت. أجاب ابن عباس: أما قولك: اختارت قريش لأنفسها فأصابت ووفقت : فلو أن قريشاً اختارت لأنفسها حيث اختار ا لله ، لكان الصواب بيدها غير مردود ولا محسود. وأما قولك: إنهم أبوا أن تكون لنا النبوة والخلافة فإن ا لله عز وجل وصف قوماً بالكراهة، فقال: ﴿ ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل ا لله فأحبط أعمالهم﴾ (محمد٤٧: ٩). قال عمر: إنك تقول، إنما حرفوها عنك حسداً وبغياً وظلماً. هيهات، هيهات، أبت وا لله قلوبكم يا بني هاشم إلا حسداً لا يزول. فأجاب ابن عباس: مهلاً يا أمير المؤمنين، لاتصف قلوب قوم، أذهب ا لله عنهم الرجس وطهَّرَهم تطهيراً، بالحسد والغش. فإن قلب رسول ا لله ﷺ من قلوب بني هاشم. فقال عمر: إليك عني يا ابن عباس. فأجابه: يا أميرالمؤمنين إن لي عليك حقاً، وعلى كل مسلم، فمن حفظه فحظَّه أصاب، ومن أضاعه فحظه أخطأ [(١)].

↔ ويروي ابن الأثير، أيضاً: عندما طلب عبد الرحمن بن عوف (الحكم في مسألة اختيار خليفة بعد عمر) البيعة لعثمان، قال علي: ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا. وا لله ما ولّيت عثمان إلا ليرُدَّ الأمر إليك...[(٢)].

وتُثار هنا أسئلة/تساؤلات حول مسائل عدة، لها علاقة بالأسباب التي دفعت مسألة الإمامة/الخلافة إلى دائرة المُبهمات الغامضة:

- ما هو السبب الذي من أجله أحجم الرسول - من بعد أن كان يريد أن يفعل - عن كتابة الكتاب، وقد طلب من أصحابه أن يعطوه الورق والقلم؟

- لماذا فوَّت بعض الصحابة، وأولهم عمر بن الخطاب وأبو بكر والأنصار، الفرصة على بني هاشم عامة، وعلي بن أبي طالب خاصة، من الإشتراك في اجتماع السقيفة، حيث عملوا منه على مبايعة أول خليفة يتولى أمر المسلمين من بعد وفاة الرسول؟

---

(١) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٢)** : م . س : ص ص ٤٥٧ - ٤٥٨.

(٢) م . ن : ص ٤٦٤.

ـ ما هو السبب الذي لأجله بايع علي بن أبي طالب البيعات الثلاث لمن سبقه من الخلفاء، في الوقت الذي يعرف فيه ـ كما يحسب الشيعة ـ أن الكتاب والسنة قد نصّا على أنه هو الخليفة بعد الرسول، وليس أحداً غيره؟

لقد قمنا بانتقاء مجموعة من النصوص، عن عدد من فقهاء الشيعة، والتي يحسبون أنها أجوبة على مثل تلك التساؤلات:

↔ يقول عبد الحسين شرف الدين: "أين كان الإمام[علي بن أبي طالب]من السقيفة وعن بيعة الصِدِّيق ومبايعته ليحتجَّ عليهم[على الصحابة]؟وأنىَّ يتسنّى الاحتجاج له أو لغيره بعد عقد البيعة، وقد أخذ أولو الأمر والنهي بالحزم، وأعلن أولو الحول والطول تلك الشدة؟". يتابع ـ شرف الدين ـ فالناس "كافة يعلمون أن الإمام وسائر أوليائه من بني هاشم وغيرهم، لم يشهدوا البيعة، ولا دخلوا السقيفة يومئذ..." (١).

فهل اختار صحابة الرسول الشورى في تعيين الخليفة قبل مبايعته؟

↔ يقول هاشم معروف الحسني : "ولو فُرِضَ أن الرسول ترك اختيار الخليفة من بعده إلى المسلمين ـ كما يدَّعون ـ لكان من اللازم التريث بينما ينتهون[بنو هاشم]من مواراة الرسول في قبره واختيار رأي الأكثرية من المسلمين، ولكنهم أرادوا استغلال موقف علي وبني هاشم المفجوعين، مخافة أن تفوت من أيديهم عندما ينتهي علي(ع) ومن معه من بني هاشم و ثقات الصحابة الذين ألهتهم تلك الفاجعة عن كل شيء" (٢).

↔ ويقول محمد مهدي شمس الدين، إن ما يمتاز به علي بن أبي طالب من أخلاقية وصفات لا يتّفِق معها الطمع بالوصول إلى السلطة: "ومن المؤكد أن الحكم عنده لم يكن مطلباً شخصياً، بل وسيلة إلى بلوغ غاية تتجاوز الأشخاص والأجيال والمصالح الخاصة، لتعِمَّ وتشمل ما بقي من عمر الدنيا، وما تضمره القرون المقبلة من أجيال في كل الأوطان، وفي كل الأمم" (٣).

↔ وفي المقابل كانت حال الأمة في وضع لا تُحسد عليه، سواء اهتزاز إيمان المسلمين وانقسامهم إلى طامعين بالحكم وزاهدين به؛ أو الظروف المحيطة التي تتربص بها الدوائر ـ يقول شرف الدين ـ لذلك فإن: "السلف الصالح لم يتسنَّ له أن يقهرهم يومئذٍ على التعبُّد بالنص فَرَقاً من انقلابهم إذا قاومهم، وخشيةً من سوء عواقب الاختلاف في تلك الحال... فأشفق في تلك

---

(١) شرف الدين ، عبد الحسين : **المراجعات** : م . س : ص ٣١٣.

(٢) الحسني، هاشم معروف: **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**: دار القلم: بيروت: ١٩٧٨: ط١: ص٢٦.

(٣) شمس الدين، محمد مهدي: **حركة التاريخ عند الإمام علي**: المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٨٥: ط١: ص١٦٨.

الظروف أن يُظهرَ إرادة القيام بأمر الناس مخافة البائقة وفساد العاجلة، والقلوب على ما وصفنا، والمنافقون على ما ذُكِر...وأهل الردة...والأمم الكافرة...والأنصار قد خالفوا المهاجرين..."(١).

فمن يتّصف بمثل ما عند علي - يتابع شرف الدين - سيكون حريصاً أشد الحرص على مصلحة الدعوة الإسلامية. لهذا : "دعاه النظر للدين إلى الكفِّ عن طلب الخلافة، و التجافي عن الأمور، علماً منه أن طلبها والحال هذه يستوجب الخطر بالأمة والتغرير بالدين، فاختار الكفَّ إيثاراً للإسلام، وتقديماً للصالح العام، وتفضيلاً للآجلة عن العاجلة"(٢).

وكان لعلي بن أبي طالب أسوة حسنة بالرسولﷺ ، عندما عدل عن كتابة كتاب للمسلمين لن يضلوا بعده، وذلك ضنّاً بمصلحة الدعوة الإسلامية - يتابع شرف الدين: "وإنما عدل [الرسول]عن ذلك، لأن كلمتهم [كلمة عمر بن الخطاب] تلك التي فاجأوه بها[إنه يهجر]اضطرته إلى العدول، إذ لم يبق بعدها أثر لكتابة الكتاب سوى الفتنة والاختلاف من بعده في أنه : هل هجر فيما كتبه - والعياذ بالله - أم لم يهجر..."(٣).

أوَ لم يستند الشيعة إلى النص - في قولهم - بوجوب إمامة علي بن أبي طالب وذريته من بعده، استناداً إلى الحديث النبوي: إني قد تركت فيكم ما إن اهتديتم به لم تضِلّوا: كتاب الله وأهل بيتي..."؟

أفلا يعتقد الشيعة، اعتقاداً راسخاً، أن الرسول أراد من الكتاب الذي أراد أن يكتبه - في أثناء مرضه - أن يؤكد على النص السابق؟

فعلي بن أبي طالب، إذاً، لم يكن مُخيّراً بولايته كي يقبل الولاية أو يرفضها. فإذا كان مُخيّراً، فالشورى على الرغم من صُوَريّتها تُعدُّ صحيحة وسليمة. أما إذا كانت ولايته منصوصاً عليها في القرآن والسنة النبوية، نصاً مُحكَماً، فلا خيرة له، إذاً، في أن يعتزل إذا كان من الواجب الديني أن يدافع عن النص.

الخلاف السني - الشيعي في ميدان التأويل والتفسير.

في معرض الخلاف الدائر بين السنّة والشيعة، حول هذه المسألة، تدخل معركة التأويل والتفسير لعدد من آيات القرآن. فليس للحصر بل للإستدلال، سنقدِّم بعض النماذج حول تلك الخلافات:

↔ جاء عند النيسابوري حول تفسير الآية﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ (المائدة٥: ٥٥)، ما يلي: "قِيل إن الصحابة

---

(١) شرف الدين ، عبد الحسين: **المراجعات** : م . س : ص ٢٨٢.

(٢) م . ن : ص ٢٨٢.

(٣) م . ن : ص ٢٨٧.

كانوا عند نزول الآية مختلفين في هذه الصفات، منهم من قد أتمَّ الصلاة، ومنهم من دفع المال إلى الفقير، ومنهم من كان بعد الصلاة راكعاً؛ فنزلت الآية على وفق أحوالهم". لكنهم اختلفوا حول من هو الشخص المقصود، أو من هم المقصودون منهم. "روى عكرمة أنه أبو بكر...وعن ابن عباس أنه علي. . وعن عبد الله بن سلام قال لما نزلت هذه الآية: قلت يا رسول الله أنا رأيت علياً تصدَّق بخاتمه على محتاج وهو راكع فنحن نتولاَّه...وعن أبي ذر : جاء سائل إلى المسجد فلم يعطه أحد شيئاً فجدَّف على الحاضرين، وكان علي راكعاً فأومأ إليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم فرآه النبي ﷺ ...فقال: اللهم اجعل لي وزيراً من أهلي علياً أشدد به أزري. وما أتمَّ النبي ﷺ كلامه حتى نزل جبريل فقال: يا محمد إقرأ: ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا...﴾. فاستدلَّت الشيعة بها على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب. وفسَّروا بأن الولي هو الوالي المتصرِّف في أمور الأمة...لكن آخرين قالوا: بل المراد بالولي هنا الناصر والمحب"[(١)].

- ومن مجمل هذه الروايات يتمسك الشيعة برواية أبي ذر[(٢)].

- ويرى الخوارزمي، أيضاً، أن الآية المذكورة نزلت في علي[(٣)].

↔ ينقل النيسابوري، من جهة أخرى، عن فخر الدين الرازي، حول تفسير الآية: ﴿ يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه...﴾ (المائدة٥: ٥٤). وقد جاء في تأويلها عند الشيعة أن المقصود فيها علي بن أبي طالب . فيقول الرازي: "هذه الآية من أدلِّ الدلائل على فساد مذهب الإمامية، لأن الذين اتفقوا على إمامة أبي بكر كأنهم أنكروا نصَّاً جلياً على إمامة علي(ر)، ولكان كلهم مرتدِّين. ثم لجاء الله بقوم تحاربهم وتردَّهم إلى الحق. ولما لم يكن الأمر كذلك، بل الأمر بالضد، فإن فرقة الشيعة مقهورون أبداً، حصل الجزم بعدم النص"[(٤)].

ولنا كلمة...

- يُؤمر النبي بالتبليغ: ﴿ يا أيها الرسول بلِّغ ما أُنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلَّغت رسالته، والله يعصمك من الناس﴾ (المائدة٥: ٦٧) وعلى الرغم من ذلك، وهو المأمور

---

(١) النيسابوري: (غرائب القرآن...): راجع، الطبري، هامش: **جامع البيان...(ج٦)**: م. س: ص ص١٦٧ - ١٦٨.

(٢) مغنية ، محمد جواد : **التفسير الكاشف (م٣)** : م . س : ص ص ٨١ - ٨٢.

(٣) الخوارزمي : **الكشّاف (ج١)** : م . س : ص ٦٢٤.

(٤) النيسابوري: (غرائب القرآن...): راجع، الطبري، هامش: **جامع البيان...(ج٦)**: م. س: ص١٦٦.

بالتبليغ، يعدل عن كتابة الكتاب الذي طلب لأجل كتابته الورق والقلم، والسبب في ذلك الخوف من فتنة تقع في صفوف الأمة الإسلامية.

- كانت بيعة أبي بكر الصديق فلتة - بدون تدبُّر وتمهُّل - وقى الله الأمة الإسلامية شرها. أي أن الأمة كانت قاب قوسين أو أدنى من الفتنة. وكانت هذه المسألة من الخطورة أن حذَّر الشهرستاني منها كل من يفكر بالعودة إلى مثلها، لأنه"من عاد إلى مثلها فاقتلوه".

- ويستخلف أبو بكر عمر بن الخطاب فيقول: "خفت عليهم من الفتنة...". إذ لو لم تكن الأمة الإسلامية - حينذاك - على مثل ما وصفها به أبو بكر الصديق، لما كان قد قال ما قال.

- وُلِدَت في عهد عثمان بن عفان أكبر فتنة عرفتها الأمة الإسلامية، منذ وفاة الرسول، وفيها اقدم مسلمون على قتل خليفة الإسلام في وضح النهار. وهل ما حصل إلا ما توقَّع به الرسول، ومن بعده أبو بكر، ومن بعده عمر؟

- وهذا علي بن أبي طالب يخشى، ويمتنع عن الإلحاح في طلب حقه بالخلافة المنصوص عليه - كما يحسب الشيعة - خوفاً من الفتنة التي خشيَ من وقوعها سابقوه. ولما وُلِّيَها وقعت الفتنة تلو الفتنة في قلب الأمة الإسلامية.

بين وجود النص القرآني المأوَّل؛ والنص المحتمل أن يكون بعض الصحابة قد منع الرسول من كتابته، كما يعتقد الشيعة؛ وبين غياب أي نص حول خليفة الرسول، كما يعتقد أهل السنة؛ إستند المسلمون الأوائل في اختيار أول خليفة لهم عن طريق الشورى الضيقة والفئوية، فكانت فلتة وقى الله المسلمين شرَّها، بُويع فيها لأبي بكر. من كل هذه الأسباب، التي شكَّلت فاتحة وسابقة أصبح من العسير تبديلها، إبتدأ الإسلام مسيرة طويلة، لم تكن ملآنة بالورود، وإنما كانت ملآنة بالأشواك والدماء أيضا.

نحن ندري أننا لن نعيد التاريخ لنحاكمه في سبيل أن نحكم لهذا أو لذاك بالحق والإصابة، أو أن نحكم على الآخر بالباطل والخطأ...فنحن ندري، أيضاً، أن ذلك لن يجدي نفعاً إلا بالقدر الذي يسهل فيه الحوار في سبيل ردم ثغرات التاريخ الغابر بما يدفعنا للإستفادة منه في عصرنا الحاضر.

نحن ندري أن غيرنا، بعشرات الآلاف، حاولوا إعادة إحياء التاريخ لتصويب أو تخطئة هذا أو ذاك، لكنهم ماتوا و لم يحققوا شيئاً، و لم يتفقوا على وضع الحق في نصابه؛ بل على العكس من ذلك فإن المشكلة/الإشكالية بقيت عالقة ومستمرة وحيَّة إلى الآن. فقد وُلِدَت الإشكالية وما زالت إشكالية.

فمن آثارها السلبية أنها أبقت الفرقة والبعد والاضطراب والفتن طالما بقيت هذه المسألة ماثلة في نفوس الواقفين على حائط المبكى، فما الحائط قد رممته دموع السابقين، ولن ترممه دموع

اللاحقين. فالقناعات والاعتقادات نشأت وعاشت مسلّمات/مقدسات، أو فلنقل إن السلف أسبغ على معظمها صفة التقديس؛ وسوف تستمر الحال على هذا المنوال، ما لم نفصل ما يمكن أن يكون مقدساً عن كل ما نتوهم أنه مقدس.

سقطت الضحايا بالملايين على مذبح الصراع في سبيل إثبات صحة مواقف هذا أو ذاك من صحابة الرسول أو من مواقف التابعين أو تابعي التابعين، والكل يمتشق ـ في دائرة الصراع ـ سلاح النص، فيجد كل طرف ما يؤيد اعتقاداته. ولم ينتج الصراع إلا مزيداً من النصوص، ومزيداً من الدماء والأحقاد والضغائن.

أصبح من أهم همومنا، في ظل الفتن التي مزّقت الإسلام في الماضي والتي مازالت تعمل على تمزيقه في العصر الحاضر، أن نستدل من خلال البحث والتنقيب والمناقشة لعلّنا نجد فائدة لنا ولمن اتخذ من الحوار سبيلاً للوصول إلى الحقيقة. وسيكون من مهمتنا أن نفتّش عن المسافة التي تفصل بين تطبيق النصوص وبين أهواء وأوهام النفوس من جهة؛ وبين علاقة النصوص بمصلحة عباد الله الذين سخّر لهم ما في السموات وما في الأرض من جهة أخرى. وبهذا تحولت أهواء النفوس بالمسلمين إلى التفتيش عن الفرقة الناجية من النار من بين الثلاث والسبعين فرقة التي نص عليها حديث نُسِبَ إلى الرسول. وبواسطته انتقل المسلمون من مرحلة التكفير الإفرادي إلى التكفير الجماعي.

الفصل الثالث

إفتراق الأمة سياسياً

(مقدمات تاريخية وسياسية للعصرين الأموي والعباسي)

تمهيـــــــد

بعد اغتيال علي بن أبي طالب، آخر خليفة راشدي، حصل فراغ في القيادة السياسية ـ الدينية للدولة الإسلامية، على الرغم من مبايعة فئة من المسلمين لمعاوية بن أبي سفيان قبل مقتل علي. فجاءت عملية الاغتيال لتحسم إشكالية المبايعة لخليفتين في آن واحد ـ علي ومعاوية ـ لتُفرِّخ إشكاليات كثيرة مشابهة لها.

كان الفريق المؤيد لعلي قد أُنهِك من جراء خوضه سلسلة من المعارك المتواصلة: حرب الجمل ـ حرب صفين ـ حرب الخوارج، في الوقت الذي كان فيه معاوية وفريقه مرتاحاً نشطاً ممسكاً بأمور مؤيديه وطاعتهم له.

صبَّ هذا الوضع في مصلحة معاوية، الذي استطاع ـ فيما بعد ـ أن يزيح الحسن بن علي عن طريقه ـ وهو الخليفة الذي بُويِعَ بعد اغتيال والده. ولما لبَّى معاوية شروطاً طلبها الحسن منه في مقابل تنازله عن الخلافة إليه، عمل معاوية على التخلص منه بواسطة السم ونجح في ذلك.

لم تكن المبايعة لمعاوية نهاية لنشاط حركة المعارضة ضد العهد الأموي، لأن تراكمات المرحلة السابقة قد ولَّدت طوائف متعارضة متناحرة فيما بينها، وتجمعها روح العداء للأمويين من جهة؛ وتفترق عن بعضها لأسباب عقيدية وسياسية من جهة أخرى. فطُبِعَ الربع الأول من

العهد الأموي بطابع الصراعات ـ الفتنة، وعمَّت هذه الصراعات مختلف القوى المعارضة للأمويين: تارة بين بعضها البعض، وتارة أخرى بينها وبين الأمويين.

سالت، في هذه الصراعات، الدماء الغزيرة، وأُزهِقَت أرواح عشرات الألوف من المسلمين؛ و لم يسجل العهد الأموي انتصاراً حاسماً على أطراف المعارضة، حتى وإن استطاع أن يقضي على عدد منها؛ فحركة الخوارج ـ مثلاً ـ واصلت القتال طوال العهد الأموي، تقريباً، على الرغم من أنها أصبحت منهوكة القوى؛ وأما الأطراف التي كانت موالية لعلي خاصة وبني هاشم عامة، فاستمرت بالعمل السري ـ لأسباب عقيدية ـ سياسية في سبيل تقويض العهد الأموي؛ وقد نجحت بالفعل في عملها.

فمنذ العهد الأموي تحوَّلت الشورى/ البيعة/ الإستخلاف/شورى نخبة النخبة/ بيعة الأمر الواقع، إلى مُلكٍ عضوض يتوارثه الأبناء عن الآباء بطريقة ما يُسمَّى بالعهد. واستمرَّ الحال على هذا المنوال طوال العهدين الأموي والعباسي.

نشأت في هذه الأجواء معارضة مُتَّصلة ومتواصلة، في العهدين معاً؛ لكنها بلغت أقصى مستويات نضجها في العصر العباسي؛ و لم يكن من سلاح ـ لدى السلطة والمعارضة ـ أمضى من سلاح النص الديني.

عكفت شتى التيارات على النص لتستفيد منه في معاركها، و لما لم يكن النص شافياً في أمور كثيرة، أكثرت التيارات كلها من النحل على النص وفيه وله تارة، وكانت تارة أخرى تؤوله وتفسره، آخذة مصالحها وأهواءها مقياساً للنحل والتأويل والتفسير. فكانت كل فئة/فرقة تعمل في سبيل تدعيم أسس معارضتها، على صياغة نصها على أسس دينية. ولأن المعارضة كانت معارضات، والسلطة كانت سلطات، كان النص الديني سلاحها الفعَّال والأقوى، فبدأت الأمة مسيرتها نحو التشتت والتمزُّق إلى فرق دينية ـ سياسية.

في المقابل كانت السلطة قد دخلت معترك الحرب الموجَّهة ضدها، ومن أهم أسلحتها كان النص الديني جاهزاً لخدمتها. وكانت هي الأقدر على دخول دائرة النحل والوضع في النص، والأقدر على تكفير الخصوم وملاحقتهم ومحاكمتهم. فانفتحت الحرب على مصراعيها بلباس ديني ـ سياسي.

أدَّت الحرب السياسية ـ الدينية، وبالتالي حركة الفتوحات الإسلامية الواسعة، خدمات جُلّى للحركة العلمية في تلك المرحلة، فبلغت أوجها في العصر العباسي، لأن خزائن الحضارات الأخرى انفتحت أمام الحاجة العقلية والفكرية للنخب الإسلامية من عرب وغيرهم، ومن هنا

استفادت حركة الصراع الديني ـ السياسي من نتاج هذا الانفتاح، وشملت الاستفادة المعارضة والسلطة على حد سواء.

لم تكن حركة الصراع الديني ـ السياسي المستفيد الأوحد، بل إن حركة الانفتاح على الفكر الآخر دفع العقل العربي ـ الإسلامي نحو دائرة النشاط، وأخذ يُعطي ثماره في إنتاج عقولٍ عربية ـ إسلامية منفتحة، التي بدورها أخذت تتطلّع إلى النص الديني بانفتاح وحرية وواقعية.

وبهذا انطلقت حركة العقل المتكون الناشيء من دوائر الشك بحثاً عن اليقين لكن على قاعدة التوفيق بين العقل والنقل. منذ تلك اللحظة أخذ التاريخ الفكري الإسلامي والعربي يتعرَّف على مرحلة التأسيس لدور العقل بشكل متواز ومتوافق مع النص، أحياناً؛ ومفترق عنه أحياناً أخرى.

وهنا انفتحت آفاق صراع جديد بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين؛ إلا أن العقل لم يستطع الصمود طويلاً، خاصة وأن أصحاب النقل رموا ـ بحماية من السلطة السياسية ـ بكل ثقلهم في الصراع من جهة، ولأن الأمة أُصيبت بالتفتت والضعف السياسيين من جهة أخرى؛ فتغيَّرت اتجاهات السلطة إلى مناحٍ أخرى...فماتت هي وتقهقر معها دور العقل.

****

I - العصر الأموي:

(٤١ - ١٣٢هـ/ ٦٦٢ - ٧٥٠م)

تولّى الخلافة أربعة عشر خليفة من بني أمية. وكان معاوية بن أبي سفيان هو مؤسس الدولة الأموية، فأحدث في نظام الخلافة الإسلامية المتعارف عليه في عهد الخلافة الراشدة، تطوراً جديداً، إذ تحوَّلت الخلافة، في عهده، من عرف شورى النخبة والاستخلاف والعهد، إلى ملك عضوض يتوارث فيه الأبناء الخلافة عن آبائهم.

كان مقتل علي بن أبي طالب على يد الخارجي ابن ملجم في ١٧ من رمضان من العام (٤١هـ/٦٦٢م)، قد أزال عبئاً نصّياً عن كاهل المسلمين ـ وهو لن يكون الأخير ـ وهو إشكالية مبايعة خليفتين في آن واحد: علي ومعاوية. إلا أن ذلك لن يعفي المسلمين من إشكالية امتناعهم عن تطبيق النص الذي نُقِلَ عن الرسول، والوقوف، في سبيل تطبيقه بجرأة من يُضحّي بالغالي والنفيس في سبيل واجبه الديني من جهة، ولأن هذه الإشكالية سوف تتكرر طوال سنوات الفتن المسلحة، والتي غطّت معظم سنوات العصر الأموي من جهة أخرى.

واجه الأمويون سلسلة من الصراعات ـ الفتن مع قطاعات واسعة من المسلمين، كانوا يخوضون فيها الحرب لتثبيت الخلافةِ لهم: تارة بحد السيف، وتارة أخرى بالتهديد والوعيد، و تارة ثالثة بالتآمر بالسم والاغتيال.

أما نتائج هذا المسلسل فكان القضاء على بعضها في الربع الأول من عهدهم، واستمر بعضها إلى أواخر هذا العهد. فأما من قُضِيَ عليه في المراحل الأولى فتحوَّل، فيما بعد إلى ميدان العمل المعارض ـ سياسياً وعقائدياً. ولأن موضوع الصراعات ـ الفتن، التي أُهرِقَت فيها دماء كثيرة بين المسلمين ـ له الأولوية في بحثنا بسبب من تأثيره البالغ في التاريخ الإسلامي لأنه أسَّس

لصراعات عقائدية ـ سياسية، ولأننا سوف نبحث هذا الجانب في المراحل اللاحقة، نرى أن نبدأ بمتابعة مسألة الصراعات ـ الفتن بجوانبها العسكرية.

لا بد من الإشارة إلى أن تلك الصراعات كانت متشابكة بين معظم أطرافها، إذ اختلط الصراع الأموي ـ الشيعي، بالصراع الشيعي ـ الزبيري، بالأموي ـ الخوارجي، بالخوارجي ـ الشيعي، بالخوارجي ـ الزبيري. وقد عبَّرت الرواية التالية أصدق تعبير عن واقع الحال في تلك المرحلة: قال بعضهم بعد أن وصل رأس مصعب بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان بن الحكم ـ الخليفة الأموي: "لقد رأيت في هذا الموضع عجباً! رأيت رأس الحسين [شيعي] بين يدي عبيد الله بن زياد [أموي]. ورأيت رأس عبيد الله بن زياد بين يدي المختار [شيعي]. ورأيت رأس المختار بين يدي مصعب بن الزبير [زبيري]. ورأيت رأس مصعب بين يديك"[(١)].

١ ـ الصراع ـ الفتنة الأموي ـ الشيعي:

بعد مقتل علي بن أبي طالب، بايع الناس ولده الحسن في رمضان من العام (٤٠هـ/ ٦٦١م). وقد بُويع لمعاوية في العام (٤١ ـ ٦٠هـ/٦٦١ ـ ٦٨٠م) من جديد في بيت المقدس. فتجددت الإشكالية القديمة: مبايعة خليفتين في آن واحد.

بدت الأمور وكأن حروب الفتنة لن تنتهي. خرج معاوية إلى العراق لإخضاع الحسن. وفي المقابل جهَّز الحسن جيوشه لمقاتلة معاوية [(٢)].

لقد خفَّت حُمَّى الحرب بعد صلح عُقِدَ بينهما. يروي ابن الأثير أن الحسن لما رأى أن الأمر قد تفرَّق عنه، كتب إلى معاوية، وذكر شروطاً ـ في حال قبلها ـ سيتنازل له عن الخلافة (إعطاؤه أموالاً، وأن يمنع سبَّ أبيه على المنابر...)، فقبلها، ولكنه لم ينفذها جميعها[(٣)].

أما السبب الذي كان من وراء تفرُّق الأمر عن الحسن فقد أوضحها بنفسه في خطبة له أمام أهل الكوفة: "كنتم في مسيركم إلى صفين ودينكم أمام دنياكم، وأصبحتم اليوم ودنياكم أمام دينكم، ألا وقد أصبحتم بين قتيلين: قتيل بصفين تبكون له، وقتيل بالنهروان يطلبون بثأره، وأما الباقي فخاذل، وأما الباكي فثائر..." [(٤)].

---

(١) اليعقوبي: **تاريخ اليعقوبي (م٢)**: م. س: ص ٢٦٥.
(٢) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ (م٣)**: م. س: ص ٢٧١.
(٣) م. ن: ص ٢٧٢.
(٤) م. ن: ص ٢٧٢.

ولما سُئِلَ الحسن عن السبب الذي حمله على مبايعة معاوية، فقال: "كرهت الدنيا، ورأيت أهل الكوفة قوماً لا يثق بهم أحد إلا غُلِب. ليس أحد منهم يوافق آخر في رأي ولا هواء."(١).

أما بعض شيعة الحسن، ومن كان يرى رأي الخوارج، فقد قالوا: "كفر الحسن كما كفر أبوه من قبله". فشدُّوا عليه فنهبوا متاعه، وأرادوا أن يكون مصيره كمصير أبيه؛ فطعنه أحدهم بخنجر مسموم في فخذه، ولكنه لم يصب منه مقتلاً(٢).

أما البعض الآخر فيقول إن تصرف الحسن كان سليماً، مستنداً إلى نص نُقِلَ عن الرسول، الذي كان قد أثنى على صنع الحسن في وأد الفتنة بين المسلمين، إذ قال: "إن إبني هذا سيِّد، وإن الله سيصلح على يديه فئتين من المسلمين عظيمتين"(٣).

تعددت آراء الباحثين واجتهاداتهم حول دوافع خطوة الحسن بالتنازل إلى معاوية: منهم من قال إن تخاذل أصحابه حوله قاده إلى هذه الخطوة. وبعضهم قال إنها عائدة إلى نصيحة له من جده الرسول بأنه سوف يُصلِحُ بين فئتين عظيمتين. وبعضهم أيَّدَه في خطوته تلك(٤).

لكن الأمر لم يستتبّ لمعاوية بعد الصلح مع الحسن، لأن أنصار الحسن لم تُحَلَّ مشاكلهم بهذا الصلح. وحول ذلك يروي ابن الأثير أنه لما علم عبيد الله بن عباس "بما يريده الحسن من تسليمه الأمر لمعاوية، كتب إلى معاوية يسأله الأمان لنفسه على ما أصاب من مال وغيره، فأجابه إلى ذلك"(٥). وهكذا فعل أمير جيوش الحسن سعد بن قيس، إذ كتب إلى معاوية مشترطاً، لعقد الصلح معه، الأمان له ولشيعة علي على ما أصابوا من الدماء والأموال، فأعطاه معاوية ما سأل(٦).

وفي العام (٤٩هـ/٦٧٠م) توفي الحسن مسموماً (٧). وذُكِرَ أن امرأته جعدة بنت الأشعث سقته السُمَّ؛ وقد كان معاوية دسَّ إليها: أنك إن احتلت في قتل الحسن وجهّت إليك بمائة ألف

---

(١) م . ن : ص ٢٧٣.

(٢) الأصبهاني: مقاتل الطالبيين: نقلاً عن: معروف، نايف: **الخوارج في العصر الأموي**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٨٦: ط٣: ص١١١.

(٣) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٣)** : م . س : ص ٢٧١.

(٤) معروف ، نايف : م . س: ص ١١٢.

(٥) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٣)** : م . س : ص ٢٧٤.

(٦) م . ن : ص ٢٧٠. راجع، أيضاً، الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٨٤.

(٧) م . ن : ص ٣١٥.

درهم، وزوجّتك من يزيد. فلما مات الحسن وفّى معاوية لها بالمال، وأرسل إليها: إنا نحب حياة يزيد، ولولا ذلك لوفّينا لك بتزويجه [(١)].

كان دافع معاوية لقتل الحسن أن تخلو الساحة ليزيد؛ وكان قد مهَّد للحصول على البيعة له. وقد روت بعض كتب التراث أن البيعة ليزيد قد حصلت في العام (٥٦هـ/٦٧٦م): قال المغيرة بن شعبة لمعاوية: "يا أمير المؤمنين قد رأيت ما كان من سفك الدماء، والاختلاف بعد عثمان، وفي يزيد منك خلف فاعقد له...[كي]لا تُسفَك دماء، ولا تكون فتنة". ووعده بالحصول على تأييد أهل العراق [(٢)].

أرسل المغيرة إلى معاوية وفداً ممن يعلم أنهم شيعة لبني أمية، وأعطاهم ثلاثين ألف درهم. فقدموا إلى معاوية وزيّنوا له بيعة يزيد. فسأل معاوية موسى ابن المغيرة، الذي ترأس الوفد: "بكم اشترى أبوك من هؤلاء دينهم؟ فأجابه موسى: بثلاثين ألفاً. فأجابه معاوية: لقد هان عليهم دينهم" [(٣)].

كتب معاوية إلى عمّاله بتقريظ يزيد، وأمرهم أن يوفدوا إليه الوفود من الأمصار. ففعلوا. ورُوِيَ أن يزيد بن المقنّع العذري تكلم في اجتماع الوفود، فقال: "هذا أمير المؤمنين (وأشار إلى معاوية). فإن هلك فهذا (وأشار إلى يزيد). ومن أبى فهذا (وأشار إلى سيفه). فقال معاوية: إجلس فأنت سيد الخطباء" [(٤)].

إستطاع معاوية أن يحصل على البيعة ليزيد من أهل البصرة، وأهل الكوفة. وقصد المدينة فلقي اعتراضاً شبه شامل. فقال معاوية لرؤوس القوم، من أبناء الصحابة: "إني كنت أخطب فيكم، فيقوم إليَّ القائم منكم فيكذبني على رؤوس الناس، فأحمل ذلك وأصفح. وإني قائم بمقالة، فأقسم با لله لئن ردَّ عليَّ أحدكم كلمة في مقامي هذا، لا ترجع إليه كلمة غيرها، حتى يسبقه السيف إلى رأسه" [(٥)]. فبايع الناس خوفاً من القتل [(٦)]. وتوفي معاوية في العام (٦٠هـ/٦٨٠م)[(٧)].

---

(١) المسعودي: **مروج الذهب (م١)**: م. س: ص ص ٧١٣ - ٧١٤.
(٢) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ (م٣)**: م. س: ص ٣٤٩.
(٣) م. ن: ص ص ٣٤٩ - ٣٥٠.
(٤) م. ن: ص ٣٥٢.
(٥) م. ن: ص ٣٥٤.
(٦) م. ن ك ص ٣٥٥.
(٧) م. ن: ص ٣٦٨.

حصل معاوية على البيعة لابنه يزيد (٦٠ ـ ٦٤هـ/٦٨٠ ـ ٦٨٤م)من أهل الشام والعـراق والحجاز. أما بعد وفاته، فقد أرسل أهل الكوفة في طلب الحسين بن علي ليُسلّموا الأمر له[١]. وهكذا تمت بيعة أخرى لخليفتين في آن واحد: يزيد بن معاوية، والحسين بن علي.

لكن الحسين قُتِلَ في كربلاء على أيـدي أصحـاب يزيـد، في العـام(٦١هـ/٦٨١م)[٢]، في مجزرة طالت الأطفال، أيضاً، وأُسِرَت النساء من بيت آل الرسول. وقال عبد الله بـن عبـاس، في رسالة إلى يزيد حول قتل الحسين، واستئصال أهل بيته: لقد قتل أصحـابك الحسـين "كأنمـا قتلوا أهل بيت من الترك والكفر" [٣].

تجمَّع بعض شيعة العراق في العام (٦٥هـ/٦٨٥م)، بعـد قتـل الحسـين، طلبـاً للثـأر لدمـه؛ لأنهم رأوا "أنه لا يغسل عارهم والإثم عليهم إلا قتل من قتله والقتل فيهم" [٤]، وتطبيقاً للنص القرآني، الذي يدعو المسلم للتوبة:﴿ فتوبوا إلى بارئكم، فاقتلوا أنفسكم ذلكم خـير لكـم عنـد بارئكم، فتاب عليكم، إنه هو التوَّاب الرحيم﴾ (البقرة٢: ٣٧)[٥]. وزعَّموا عليهـم سـليمان بن صرد، الذي طلب منهم أن لا يتسرَّعوا، لأنه ـ كمـا قـال ـ "فرأيـت أن قَتَلَة الحسـين هـم أشراف الكوفة، وفرسان العرب، وهم المطَالَبون بدمـه، ومتـى علمـوا مـا تريـدون كـانوا أشدَّ الناس عليكم". لذلك دعاهم، قبل أن يباشروا العمل، أن يجمعوا الناس من حولهم[٦].

وفي الوقت ذاته جاءهم المختار الثقفي ـ كما ادَّعى ـ برضى من "المهدي محمد بن الحنفية" [٧]. فاستقطب جماعة من أصحاب سليمان بن صرد [٨]. وقيل إنه جاء إلى الكوفة باتفـاق مـع ابن الزبير واعداً إياه بأن يستقطب الشيعة ليقاتلـوا إلى جانبه [٩].

---

(١) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٢٣٩.

(٢) م . ن : ص ص ٢٢٩ ـ ٢٣٦. راجع، أيضاً : **تاريخ اليعقوبي (م٢)**: م. س: ص ٢٥٤.

(٣) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٤٩.

(٤) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٣)** : م . س : ص ٤٨٦.

(٥) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٥٧. وللمزيد من التفصيل راجع :

ـ المسعودي : **مروج الذهب (م٢)** : م . س : ص ٨٣.

ـ الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)**: م. س: ص ص ٢٧٨ ـ ٢٨٤. و ص ص ٢٩٤ ـ ٣٠٦.

(٦) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٣)** : م . س : ص ٤٨٨.

(٧) م . ن : ص ٤٨٩.

(٨) م . ن : ص ٤٩٥.

(٩) م . ن : ص ٤٩٥.

خرج سليمان بن صرد من قرقيسيا، ونزل في مكان يُسمَّى عين الوردة؛ فوجَّه مروان بن الحكم إليه من يقاتله؛ فالتحمت الفئتان، وسقطت القتلى من الطرفين في أكثر من موقعة، إلى أن قُتل سليمان وهُزِمَ أصحابه [1]. وكان ذلك في العام (٦٥هـ/٦٨٥م).

لما قُتِل سليمان بن صرد، قدِم من بقي من أصحابه إلى الكوفة؛ وكان المختار الثقفي محبوساً، وأُفرِج عنه بوساطة من عبد الله بن عمر. وفي العام (٦٦هـ=٦٨٦م) أعدَّ نفسه، وجمَّع الشيعة حوله، وكان قد ادَّعى أن محمد بن الحنفية أرسله إليهم [2]. ولما استوثقوا من صدق كلامه، تجمَّعوا حوله [3]. وخرج المختار ضد عبد الله بن مطيع، عامل ابن الزبير على الكوفة؛ واقتتل القوم، وانهزم أصحاب الزبير، ففرَّ ابن مطيع، وبايع الناس المختار [4].

لما تجمَّع الشيعة من جديد بقيادة المختار الثقفي، نادوا: "يا لثارات الحسين بن علي"؛ فواجههم عامل ابن الزبير على الكوفة؛ وكانت بينهما أشد حرب وأصعبها. ولما هُزِم عامل الزبير بايع الناس لآل رسول الله؛ وعيَّن المختار عاملاً له على الموصل، فزحف إليه عبيد الله بن زياد، بعد أن كان قد قتل التوَّاب الأول سليمان بن صرد. لكن عامل المختار قتل ابن زياد، وحرَّق بدنه بالنار؛ وأرسل رأسه إلى علي بن الحسين في المدينة. ويُروى أن علياً لم يُرَ يوماً قط ضاحكاً منذ قُتِلَ أبوه إلا في ذلك اليوم. تتبَّع المختار قَتَلَة الحسين، فقتل منهم خلقاً عظيماً "وحرَّق بالنار، وعذَّب بأصناف العذاب"[5]. وكان من كبار الذين قُتِلوا عمر بن سعد وابنه، الذي كان قائد الحملة التي قُتِلَ فيها الحسين. وبعد أن قُتِلا أُرسِل برأسيهما إلى محمد بن الحنفية [6].

أما بعد مقتل المختار في العام (٦٧هـ=٦٨٧م)، على أيدي مصعب بن الزبير[7]، انتهت الحركات العسكرية الشيعية، واستكانت. وأنه لما بُويع لعبد الملك بن مروان في العام (٦٥هـ/ ٦٨٥م)، ولما قُتِلَ ابن الزبير، كتب محمد بن الحنفية ببيعته لعبد الملك، وليأخذ منه ميثاقاً لجماعته. فكتب عبد الملك إلى الحجَّاج بن يوسف أن لا يتعرَّض لمحمد ولا لأحد من أصحابه. فلم يتعرَّض الحجاج لأحد من الطالبيين في أيامه [8]، أي حتى العام (٩٥هـ/ ٧١٤م)، أي في

(١) م . ن : (٤) : ص ص ٣ - ١٠.
(٢) م . ن : ص ٢٧.
(٣) م . ن : ص ٢٩.
(٤) م . ن : ص ٣٦.
(٥) م . ن : ص ٢٥٩. ولمعرفة المزيد من التفاصيل، راجع: **تاريخ الطبري(ج٥)**: م. س: ص ص٣١٦ - ٣٤٨.
(٦) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٣٤٣.
(٧) م . ن : (ج٦) : ص ٣٧٠.
(٨) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ١٨١.

السنة التي توفي فيها الحجاج، وكانت إمرته على العراق عشرين عاماً [(١)]. وقد اعتقد كثيرون من المسلمين أن الحجاج بن يوسف كان كافراً لأسباب كثيرة يرويها ابن عبد ربه[(٢)].

ويُروى أن محمد بن الحنفية وابن عباس لم يبايعا عبد الله بن الزبير أو عبد الملك بن مروان فشرَّداه. لكن ابن الحنفية بايع عبد الملك، بعد أن قُتِل ابن الزبير، وبعد أن اجمع الناس عليه [(٣)].

وهكذا همدت المعارضة الشيعية المعلنة للأمويين إلى أن برزت من جديد، في العام (١٢١هـ/ ٧٣٩م)، حين خرج زيد بن علي بن الحسين يدعو لنفسه، ويأخذ البيعة من الشيعة في الكوفة [(٤)]، على الرغم من نصح البعض له بأن لا يقع في فخ وعود أهل الكوفة الكاذبة. لكنه خرج في أول ليلة من صفر من العام (١٢٢هـ/ ٧٤٠م) وقد خذله ـ فعلاً ـ بعض من بايعه [(٥)]. واقتتلت جماعة زيد مع الحكم بن الصلت، والي الكوفة، ووقع قتلى كثيرون من الطرفين. وقُتِلَ زيد في المعركة [(٦)].

يروي المسعودي أنه في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٥هـ/٧٢٤ ـ ٧٤٣م) استشهد زيد بن علي بن الحسين في العام (١٢١هـ/٧٣٩م) حينما عزم على المطالبة بالحق، فاتهمه هشام بأن نفسه تنازعه في الخلافة. فحاربه يوسف بن عمر الثقفي، فانهزم أصحاب زيد، وأُثخِن هو نفسه بالجراح، فمات متأثّراً بها، ودُفِنَ سراً. لكن يوسف استخرجه من قبره وبعث برأسه إلى هشام، وصُلِبَ جسمه، وأمره هشام أن يحرقه ويذروه في الرياح [(٧)].

٢ـ الصراع ـ الفتنة الزبيري ـ الشيعي:

وجد ابن الزبير في استشهاد الحسين بن علي فرصة، فخلع يزيد بن معاوية. وأظهر البيعة لنفسه من داخل البيت الحرام [(٨)]. وهنا تظهر، إلى ساحة الصراعات ــ الفتنة، بيعة أخرى لخليفتين في وقت واحد: يزيد بن معاوية، وعبد الله بن الزبير .

راجع ، أيضاً ، ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٤)** : م . س : ص ص ٥٤ ـ ٥.

(١) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٩٠.

(٢) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٥)** : م . س : ص ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣) ابن سعد : **الطبقات الكبرى (م٥)** : م . س : ص ص ١٠٠و١٠٨و١٠٩و١١١.

(٤) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٧)** : م . س : ص ٨٧.

(٥) م . ن : ص ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٦) م . ن : ص ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٧) المسعودي : **مروج الذهب (م٢)** : م . س : ص ص ١٨٩ ـ ١٩١.

(٨) الطبري: **تاريخ الطبري (ج٥)**: م. س: ص٢٣٩. راجع أيضاً **تاريخ اليعقوبي(ج٢)**: م. س: ص٢٤٧.

لما قَتَلَ عبيد ا لله بن زياد (الأموي) سليمان بن صرد (الشيعي)، قَدِمَ من بقي من أصحاب سليمان إلى الكوفة؛ وكان المختار الثقفي محبوساً فيها؛ وأُفرِجَ عنه بوساطة من عبد ا لله بن عمر. وفي العام (٦٦هـ/٦٨٦م) أعدَّ نفسه، وجمع الشيعة حوله [1]. وخرج المختار ضد عبد ا لله بن مطيع، عامل الزبير على الكوفة، واقتتل القوم، فانهزم أصحاب الزبير، وبايع الناس المختار [2].

ولما نُعِيَ يزيد بن معاوية، دعا الزبير إليه بني هاشم، فلم يبايعوه، فتحامل عليهم، وأظهر لهم العداوة والبغضاء حتى بلغ منه أن ترك الصلاة على محمد ﷺ في خطبته...وأخذ الزبير العديد من بني هاشم ليبايعوا له، فامتنعوا، فحبسهم في حجرة زمزم، وحلف با لله الذي لا إله إلا هو ليبايعنَّ أو ليحرقَنَّهم بالنار. إلا أن المختار الثثنني وجَّه إليهم جيشاً خلَّصهم من الحبس [3].

ولأن محمد بن الحنفية لم يبايعه إلا بعد أن يُجمِعَ الناس عليه، فقد شرَّده [4]. ولما لم يكن بابن الزبير قوة على بني هاشم، أخرجهم من مكة [5]. ثم وجَّه جيشاً إلى العراق بقيادة أخيه مصعب في العام (٦٨هـ/٦٨٨م)، فقاتل المختار الثقفي، وطال القتال بينهما. وكان عبيد ا لله بن علي بن أبي طالب في جيش مصعب؛ فاستغلَّ وجوده ليدعو إلى إبطال أحقية دعوى المختار بالدعوة إلى الأخذ بثأر الحسين. ثم قتل المختار [6].

أما أصحاب المختار، وكان عددهم سبعة آلاف، فقد أعطاهم مصعب الأمان، إلا أنه نكث بوعده وضرب أعناقهم رجلاً رجلا. ولم يتورَّع عن ضرب عنق زوجة المختار "فكانت أول امرأة ضُرِبَ عنقها صبراً" [7]. وهكذا استراح الزبير، بدوره، من جهة الشيعة، كما استراح الأمويون أيضاً.

٣ ـ الصراع ـ الفتنة الزبيري ـ الخوارجي:

بعد أن تشدَّد الأمويون في ملاحقة الخوارج في العراق، تذاكروا في أمرهم، فأشار عليهم نافع بن الأزرق بالخروج إلى ابن الزبير في مكة، فإن رأوه على رأيهم جاهدوا معه، وإن لم

---

(١) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٤)** : م . س : ص ٢٧.

(٢) م . ن : ص ٣٦.

(٣) اليعقوبي: **تاريخ اليعقوبي (م٢)**: م . س: ص ٢٦١. وراجع، أيضاً: **تاريخ الطبري(ج٥)**: م. س: ص٣٥٠.

(٤) ابن سعد : **الطبقات الكبرى (م٥)** : م . س : ص ص ١٠٠و١٠٨و١٠٩.

(٥) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٦٢.

(٦) م . ن : ص ٢٦٣. راجع ، أيضاً: **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٣٧٠.

(٧) م . ن : ص ٢٦٤.

يكن يرى رأيهم فإنهم يدافعون عن بيت ا لله الحرام. فقدموا إلى عبد ا لله بن الزبير؛ فسُرَّ بمقدمهم، فقاتلوا معه حتى مات يزيد بن معاوية. فأحسَّ الخوارج، بعد موته، أنهم أخطأوا بقتالهم مع الزبير وهم لا يدرون لعلّه ليس على رأيهم. حينئذ قرروا امتحانه برأيه بعثمان بن عفان. لكن ابن الزبير امتدحه. فقالوا له: "بريء ا لله منك يا عدو ا لله. فقال: فبريء ا لله منكم يا أعداء ا لله". وتفرَّق القوم. فذهبت فئة منهم إلى البصرة، والفئة الأخرى إلى اليمامة.

فأما الفئة التي خرجت إلى البصرة، فكانت بزعامة نافع بن الأزرق، وكانوا يقولون: "لو خرج منا خارجون في سبيل ا لله، فقد كانت منا فترة منذ خرج أصحابنا، فيقوم علماؤنا في الأرض فيكونون مصابيح الناس، يدعونهم إلى الدين، ويخرج أهل الورع والاجتهاد فيلحقون بالرب، فيكونون شهداء مرزوقين عند ا لله أحياء". وانتدبوا نافع بن الأزرق، فخرج بثلاثماية رجل، وذلك عند وثوب الناس بعبيد ا لله بن زياد، فكسروا أبواب السجون...

وبعد أن استتب الأمر لأهل البصرة، وخرج ابن زياد هارباً إلى الشام، تجرَّدوا للخوارج وأجلوهم عن مدينتهم. فخرج ابن الأزرق ولحق به عبد ا لله بن صفّار، وعبد ا لله بن إباض. ومنذ العام (٦٤هـ/٦٨٤م)، حصل الشقاق العقيدي بين الخوارج: أي الأزارقة، والصفارية، والإباضية [١].

وفي العام (٦٥هـ/٦٨٥م) اشتدَّت شوكة نافع بن الأزرق عندما اشتغل أهل البصرة بالاختلاف الذي حصل بين عشائر الأزد وربيعة وتميم؛ فأقبل نحو البصرة، فدافع عنها أميرها حتى قُتِل؛ وفي المقابل قُتِلَ نافع بن الأزرق في هذه الحرب[٢]. وقد تدخّل المهلب، عامل ابن الزبير على خراسان، في العام (٦٥هـ/٦٨٥م) فقاتل الخوارج في البصرة، وسقط منهم سبعة آلاف قتيل [٣].

تابع أصحاب ابن الأزرق فنزلوا الأهواز؛ فولّى ابن الزبير عامله المهلّب بقتال الخوارج، ودفعهم عن البصرة. جرى القتال من موقع إلى موقع، وتساقطت القتلى، وأنهزم المهلب في مواقع حتى اقترب الخوارج من البصرة. فهاجمهم المهلّب وقُتِلَ أميرهم، فتشتتوا تجاه كرمان من أرض فارس. ثم عادوا فجمّعوا أنفسهم وأمَّروا عليهم نجدة، وأغاروا على الجيوش التي

(١) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ص ٢٨٤ ـ ٢٨٧.
(٢) م . ن : ص ٣٠٩.
(٣) م . ن : ص ٣١٣.

كان يرسلها ابن الزبير إلى البصرة، وأوقعوا بأصحابه. ثم رجع نجدة إلى اليمامة، ثم إلى البحرين، وكثُرَ أصحابه. فأرسل مصعب بن الزبير إليه جيشاً قوامه أربعة عشر ألف مقاتل. فقُتِلَ منهم جمع غفير مما أخاف قائد الحملة. وبعث نجدة جماعة من أصحابه، على رأسهم عطية بن الأسود الحنفي، فاستولوا على اليمن، وأقاموا فيها شهراً. لكن عطية خالف نجدة وأتى كرمان فهزمه المهلّب وقتله[1]. أما نجدة فتابع إلى صنعاء فأخذها. وأرسل أبا فديك إلى حضرموت وجبى صدقاتها[2]. واختلف أصحاب نجدة حوله وولّوا أبا فديك، فلاحقه وقتله[3].

وفي العام (٦٨هـ/٦٨٨م) إقتتل الأزارقة مع عامل ابن الزبير على فارس، وظفر بهم بسابور، ثم في إصطخر، ثم في تلمستان. فتوجَّه الخوارج إلى البصرة، فاستعدَّ لهم مصعب بن الزبير، وعامله على فارس. فشنَّ الأزارقة الغارة على أهل المدائن، وقتلوا الولدان والنساء والرجال، وبقروا الحبالى. وفعلوا مثل ذلك في ساباط أيضاً[4]. واستمر القتال أشهراً بين الطرفين، ولم يُحسَم الأمر لأحد[5].

لما قُتِلَ مصعب بن الزبير، بايع أصحابه عبد الملك بن مروان، فولّى أميرهم المهلّب على إصطخر من أعمال فارس. وخرج أصحاب عبد الملك في طلب الأزارقة. لكن الأزارقة هزموهم[6]. وتجمَّع أصحاب عبد الملك من جديد بمساعدة المهلّب ـ الزبيري سابقاً ـ وحشدوا ضد الأزارقة في الأهواز، وانتصروا عليهم دون أن يستأصلوهم[7].

غيَّر الخوارج في العهد الزبيري "من أساليب حربهم واستراتيجية أهدافهم. فبعد أن كانوا يقاتلون كعصابات انتحارية لا أمل لهم في الغلبة والانتصار، صاروا يخوضون المعارك الكبيرة وجهاً لوجه. فيصمدون في ميادين القتال، ويَهزمون ويُهزمون. وبعد أن كانوا يكتفون بخلق المتاعب لنظام الحكم هنا أوهناك، صاروا يعملون على إسقاط هذا النظام في هذه المنطقة أو تلك، سعياً وراء إقامة دولتهم ورفع رايتهم. وما كان ذلك إلا بعد أن أصبحوا قوة لا يستهان بها. فالأزارقة استولوا على منطقة الأهواز، وأرض فارس وكرمان؛

(١) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٤)** : م . س : ص ص ١٦ - ١٧.
(٢) م . ن : ص ٢١.
(٣) م . ن : ص ٢٣.
(٤) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٦)** : م . س : ص ٣٧٥.
(٥) م . ن : ص ٣٧٦.
(٦) م . ن : ص ٣٩٧.
(٧) م . ن : ص ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

وشكّلوا ـ في بعض الأحيان ـ خطراً مباشراً على البصرة. والنجدية من جهة أخرى تمكّنوا من السيطرة على مناطق عديدة في الجزيرة العربية واليمن. ولكن ما يدعو للاستغراب أن كل جهة منهما كانت تعمل بمعزل عن الأخرى. ولو عملتا وفق خطة مشتركة لشكّلتا خطراً جدياً على أشد المناطق الإسلامية حساسية. وبذلك يمكن القول أن الانقسام المبكر في صفوف الخوارج، كان عاملاً مهماً وراء فشل مخططاتهم السياسية والعسكرية في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ وجودهم. وإذا كان الانقسام في صفوفهم قد شتت قواهم، فإن التنازع على الخلافة بين الزبيريين والأمويين كان عامل قوة للخوارج في الوقت نفسه" [١].

٤ ـ الصراع ـ الفتنة الأموي ـ الزبيري:

إستمر الصراع الأموي ـ الزبيري من العام (٦١هـ/٦٨١م) إلى العام (٧٣هـ/٦٩٣م). بعد أن خلع الزبير يزيداً ودعا لنفسه، بعد مقتل الحسين بن علي في العام ٦١هـ، أصبح واضحاً أنه قد أراح يزيداً من قتال التوابين ـ الشيعة عندما قضى على المختار الثقفي، وعلى حركته.

تفرَّغ يزيد لقتال ابن الزبير، فأرسل مسلم بن عقبة إلى المدينة على رأس جيشٍ قوامه إثنا عشر ألف مقاتل، وصرف لهم أعطياتهم كاملة بالإضافة إلى "معونة مائة دينار توضع في يد الرجل من ساعته". واستوصى خيراً بعلي بن الحسين. وقال لمسلم: "إدع القوم ثلاثاً فإن أجابوك وإلا فقاتلهم؛ فإذا ظهرت عليهم أبحها ثلاثاً؛ فما فيها من مال...أو سلاح أو طعام فهو للجند"[٢]. ولما دخل مسلم المدينة عنوة أباحها ثلاثاً يقتلون الناس ويأخذون الأموال[٣]. وسُمِّيت وقعة الحرة، وحصلت في العام (٦٣هـ/٦٨٣م)[٤].

ومن جانب آخر "قدم الحصين بن نمير مكة، فناوش ابن الزبير الحرب في الحُرُم، ورماه بالنيران حتى أحرق الكعبة"، وكان ذلك، في العام (٦٣هـ)[٥]. وقد تمَّ إحراقها في العام (٦٤هـ)؛ قبل موت يزيد بتسعة وعشرين يوماً [٦].

---

(١) معروف ، نايف : **الخوارج في العصر الأموي** : م . س : ص ١٥٠.
(٢) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٢٤٤.
(٣) م . ن : ص ٢٤٨.
(٤) م . ن : ص ٢٤٩.
(٥) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٥١.
(٦) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٢٥١.

أُطلِقَ على عهد يزيد بن معاوية بسني الشؤم: "في السنة الأولى قُتِلَ الحسين بن علي وأهل بيت الرسول. والثانية استُبيح حرم رسول ا ﷺ وانتُهِكت حرمة المدينة. والثالثة سُفِكَت الدماء في حرم ا لله وحُرِّقت الكعبة"(١).

ولما توفي يزيد في العام٦٤هـ، أرسل الحصين بن نمير إلى ابن الزبير ليبايعه في الشام. فأجابه أنه لن يقبل ذلك إلا إذا قتل" بأهل الحرة أمثالهم من أهل الشام"(٢). وندم ابن الزبير ـ فيما بعد ـ على رفضه(٣).

فلما انصرف حصين إلى الشام بعد أن لم يستطع إقناع ابن الزبير؛ وكان قد بُويع لمعاوية بن يزيد في العام ٦٤هـ، في الشام، فوجده قد مات ولم يستخلف(٤). وقد ملك معاوية أربعين يوماً، وقيل أربعة أشهر(٥). ويُروى أنه دُسَّ السُمَّ إليه. وقال بعضهم أنه طُعِن(٦).

وبعد أن مات معاوية بن يزيد بايع أهل الشام كلهم الزبير إلا أهل الأردن، وكذلك فعل أهل مصر. لم يرضِ هذا رجال بني أمية وجماعة من أشراف الشام، فبايعوا مروان بن الحكم(٧)، ثم لخالد بن يزيد، ثم لعمرو بن سعيد بن العاص(٨). وهذا مثال آخر على مبايعة خليفتين في آن واحد.

أما أهل العراق فبايعوا لابن الزبير: بايعه البصريون تخلصاً من النزاع بين القبائل، ودفعاً لخطر الخوارج، وتفضيلاً له على مروان. وبايعه أهل الكوفة من أجل فك ارتباطهم ببني أمية، وثأراً لدم الحسين. وهكذا اجتمع لابن الزبير بيعة أهل العراق والحجاز ومصر(٩).

لما بايع أهل الشام ابن الزبير استخلف عليهم الضحاك بن قيس الفهري. فأما الذين لم يبايعوا ابن الزبير ولا مروان، فقد اجتمعوا في الشام عند الضحاك "وصاروا فرقتين: فصارت

---

(١) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٥٣.
(٢) م . ن : ص ٢٥٣.
(٣) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٢٥٣.
(٤) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ١٧٦.
(٥) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٥٥.
(٦) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٢٦٨.
(٧) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ١٧٧.
(٨) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٥٦.
(٩) معروف ، نايف : م . س : ص ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

اليمانية مع بني أمية، والقيسية زبيرية. ثم اجتلدوا بالنعال، ومشى بعضهم إلى بعض بالسيوف"[١].

إستعدَّ الفريقان: الضحاك ومروان، فجمع كل منهما مؤيديه في مرج راهط، وكانت الغلبة في العدد تميل لصالح الضحاك. وبناء لنصيحة عبيد الله بن زياد، كخدعة، دعا مروان الضحاك للمصالحة. ولما أمسك الضحاك مع القيسية عن القتال، فإذا بخيل مروان قد غشيتهم، فقُتِلَ الضحاك وتفرَّق أصحابه[٢]. و"قُتِلَ يومئذٍ من أشراف الناس، من أهل الشام ممن كان مع الضحاك، ثمانون رجلاً... وقتل أهل الشام يومئذ مقتلة عظيمة لم يقتلوا مثلها قط من القبائل كلها؛ وجاء برأس الضحاك رجل من كلب[من آل مروان][٣].

وبعيداً عن الشام والعراق، اندلعت فتنة في خراسان، بعد وفاة يزيد ومعاوية بن يزيد، عُرِفت بفتنة عبد الله بن خازم، قُتِلَ فيها من بكر من وائل وحدها، يومئذ، ثمانية آلاف رجل[٤].

أقبل مروان (٦٤ ــ ٦٥هـ/٦٨٤ ــ ٦٨٥م) إلى دمشق ونزل الإمارة، ثم جاءته بيعة الأجناد. فقال له أصحابه أنهم لا يتخوَّفون إلا من خالد بن يزيد، ونصحوه بأن يتزوج من أمه "فإنها تكسره بذلك. ففعل"[٥].

خرج مروان إلى مصر، فقاتل أهلها وسبى منهم ناساً كثيراً، فافتدوا منه[٦]. وهرب عامل مصر إلى ابن الزبير في الحجاز[٧]. فوجَّه مروان من يقاتل ابن الزبير. فطلب هذا مساعدة واليه في البصرة؛ فلقي جيش مروان، وقتلوا عامتهم، ولم يفلت إلا القليل[٨].

لما عاد مروان إلى الشام من مصر، طالبه خالد بن يزيد بسلاح كان أعطاه له قبل خروجه إلى مصر، فأنكره مروان، وسبَّ أمه قائلاً: "يا ابن رطبة الإست". فلما شكى خالد لأمه، ضمرت في نفسها شرّاً. ولما جاءها مروان بعد أيام، فرقد عندها "أمرت جواريها فطرحن عليه

---

(١) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ١٧٨.
(٢) م . ن : ص ص ١٧٨ - ١٧٩.
(٣) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٢٧١.
(٤) م . ن : ص ٢٧٨.
(٥) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ص ١٧٩.
(٦) م . ن : ص ١٧٩.
(٧) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٥٧.
(٨) م . ن : ص ٢٥٦.

الوسائد، ثم غطّته حتى قتلته، ثم خرجت، فصحن وشققن ثيابهن"[١]. ويُروى أن مروان قُتل مسموماً على يد أم خالد[٢].

كان مروان قد حصل على البيعة لابنه عبد الملك، ومن بعده عبد العزيز[٣]. فلما قُتل بايع الناس لعبد الملك بن مروان(٦٥ ـ ٨٦هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥م)[٤]. وقد حصلت بيعته على الرغم من أن الناس كانوا قد بايعوا، سابقاً، لخالد بن يزيد، وعمرو بن سعيد بن العاص. وكان ابن الزبير ما زال على البيعة التي حصل عليها.

منع عبد الملك الناس من الحج، وذلك لأن ابن الزبير كان يأخذهم، إذا حجُّوا، بالبيعة، فاعترض الناس قائلين: "تمنعنا من حج بيت الله الحرام، وهو فرض من الله علينا!". فقيل لهم حديث منقول عن الرسول: "لا تشدُّوا الرحال إلا لثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد بيت المقدس، وهو يقوم لكم مقام البيت الحرام"[٥].

ساد في هذه المرحلة متصارعان رئيسان: عبد الملك، وابن الزبير. لأن الشيعة ـ خصم الأمويين والزبيريين معاً ـ قد خبت حركتهم العسكرية، بعد استشهاد الحسين بن علي على أيدي الأمويين؛ وبعد مقتل المختار الثقفي على أيدي الزبيريين. وأما الخوارج ـ الخصم المشترك للجميع ـ فلم تستكن حركتهم. فبعد قتلهم للمختار الثقفي، وكفاية الأمويين شر قتاله، تابع الزبيريون ملاحقة الخوارج، فأجلاهم مصعب بن الزبير، وكانوا بقيادة نافع بن الأزرق، عن البصرة[٦].

↔ وفي العام (٧٠هـ/٦٩٠م)، لما جهَّز عبد الملك بن مروان لقتال مصعب بن الزبير في العراق، قال عمرو بن سعيد بن العاص: كان أبوك وعدني في هذا الأمر من بعده، وعلى ذلك جاهدت معه، فاجعل لي الأمر من بعدك، فلم يجبه عبد الملك إلى شيء. فانصرف عنه عمرو راجعاً إلى دمشق واستولى عليها. رجع عبد الملك في إثره، واقتتل القوم أياماً. إلا أن عمرو أراد أن يصطلح مع عبد الملك، فدخل عليه، فشدَّ عبد الملك وثاقه. ولما طلب عمرو العفو عنه، أجابه عبد الملك: "ما اجتمع رجلان قط في بلدة على مثل ما نحن عليه، إلا أخرج أحدهما صاحبه". وعلى الرغم من كل الوساطات، فقد ذبح عبد الملك عمراً بيده. ورمى برأسه إلى الناس الذين

---

(١) ابن عبد ربه: **العقد الفريد(ج٤)**: م. س: ص١٧٩. وأيضاً: **تاريخ الطبري(ج٥)**: م. س: ص٣٠٨.

(٢) اليعقوبي: تاريخ **اليعقوبي(م٢)**: م. س: ص٢٥٧. وأيضاً: **تاريخ الطبري(ج٥)**: م. س: ص٣٠٧.

(٣) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٣٠٧.

(٤) اليعقوبي : **تاريخ اليعقوبي (م٢)** : م . س : ص ٢٥٨.

(٥) م . ن : ص ٢٦١.

(٦) م . ن : ص ٢٦٤.

تجمعوا لنصرته، فدخل أصحاب عمرو على بني مروان فجرحوهم. ويُروى أن عبد العزيز بن مروان ألقى المال إلى الناس، فلما نظروا إليه ورأوا الرأس، انتهبوا الأموال وتفرقوا [١].

ولما ارتاح عبد الملك إلى هدوء الحال، سار بجيش لقتال مصعب بن الزبير في الأنبار؛ فكانت بين الفئتين حروب ووقعات، قُتِل على أثرها مصعب، وأُتِيَ برأسه إلى عبد الملك[٢].

كأن قطع الرؤوس، وإرسالها إلى الخلفاء والأمراء، أو إلى رؤساء المعارضة، قد أصبح عرفاً سائداً في تلك المرحلة. فهذا عامل يزيد بن معاوية على خراسان صار إلى طاعة الزبير، فقتله جماعة من أهل خراسان، وبعثوا برأسه إلى عبد الملك[٣]. وكان كلما خرج أحد على طاعته، يُقتَل، ويُرسَل برأسه إليه[٤].

وتعبِّر الرواية التي نقلها اليعقوبي، أفضل تعبير عن واقع الحال الذي كان سائداً، فهو يقول أنه لما وصل رأس مصعب إلى عبد الملك، قال أحد الحاضرين: "لقد رأيت في هذا الموقع عجباً! رأيت رأس الحسين بين يدي عبيد الله بن زياد. ورأيت رأس عبيد الله بن زياد بين يدي المختار. ورأيت رأس المختار بين يدي مصعب بن الزبير. ورأيت رأس مصعب بين يديك"[٥].

كانت مواقف المسلمين في البيعة للخليفة، أي خليفة، في ظل هذا الاقتتال ـ الفتنة، تتغير بسرعة اتجاهات السيف. وحول هذا الواقع يُروى أن عبد الملك، بعد أن قضى على مصعب بن الزبير، دعا المضَّاء بن علوان ـ كاتب مصعب ـ وقال له: "علمت أنه لم يبق من أصحاب مصعب، وخاصة أهله، إلا كتب إليَّ يطلب الأمان والجوائز والصلات والاقطاعات! [فأجابه المضَّاء]: قد علمت يا أمير المؤمنين أنه لم يبق من أصحابك أحد إلا وقد كتب إلى مصعب بمثل ذلك. وهذه كتبهم عندي. قال: فجئني بها. فجئته بإضبارة عظيمة. فلما رآها قال: ما حاجتي أن أنظر فيها، فأفسد صنائعي، وافسد قلوبهم عليَّ. يا غلام أحرقها بالنار. فأُحرِقَت"[٦].

تحولت أنظار عبد الملك نحو الحجاز بعد مقتل مصعب بن الزبير، فوجَّه الحجاج بن يوسف، في العام (٧٢هـ=٦٩٢م)، بعشرين ألفاً من أهل الشام إلى مكة. فدكَّ البيت بالمنجنيق، وتخاذل أصحاب عبد الله بن الزبير؛ فقال لهم: "أكلتم تمري وعصيتم أمري". وقُتل

(١) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٦)** : م . س : ص ص ٣٨٢ ـ ٣٨٥.

(٢) اليعقوبي: **تاريخ اليعقوبي(م٢)**: م. س: ص٢٦٥. وأيضاً: **تاريخ الطبري(ج٦)**: م. س: ص٣٩٢.

(٣) م . ن : ص ٢٧١.

(٤) م . ن : ص ٢٧٩.

(٥) م . ن : ص ٢٦٥.

(٦) م . ن : ص ٢٦٦.

عبد الله بن الزبير في العام (٧٣هـ=٦٩٣م)؛ وصُلِب ثلاثة أيام، وقيل سبعة. وقال عنه عبد الله بن عمر أن فيه ثلاث: إلحاد في الحرم، المسارعة إلى الفتنة، وبخل الكف[١].

وهكذا كان العام٧٣هـ، نهاية للصراع الأموي الزبيري. وقد قضى عبد الملك تسع سنين من عهده يقاتل فيها ابن الزبير[٢].

لم تنتهِ الصراعات ـ الفتن، بين صفوف المسلمين فصولاً؛ لأن الخوارج، وعلى الرغم من أنهم لم يشكلوا خطورة، و لم يكن لدى الأمويين خوفاً من أنهم يستطيعون إسقاط نظامهم، خاصة وأن الزبيريين قد أنهكوهم، إلا أنهم كانوا يشكلون إزعاجاً دائماً ومستمراً. كما أنهم كانوا نواة للمعارضة يُخشَى من استفحالها إذا استعادت القوى المعارضة الأخرى نشاطها.

٥ ـ الصراع ـ الفتنة الخوارجي ـ الأموي:

كانت حركة الخوارج العسكرية ذات أهداف سياسية مدعَّمة بالنص الديني. وإننا، لأسباب منهجية، سنقوم بفصل الأسباب العقائدية عن المسيرة العسكرية ـ السياسية، حيث إننا سنعود إلى البحث في الجانب العقيدي في موقعه المناسب من هذا البحث، وذلك حينما نبحث مسألة الافتراق العقائدي ـ الديني في داخل الدعوة الإسلامية.

إتفق الخوارج، بشتى فرقهم، على مسلمات عقائدية دينية تقوم على تكفير علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس، والحكمين في معركة صفين، ومعاوية. فكانت هذه المسلمات تشكّل مرشدهم لخوض الحرب ضد أي نظام سياسي إسلامي لا يوافقهم عليها.

كان الجانب العسكري من تاريخ الخوارج في العصر الأموي "سلسلة من الثورات المسلحة، والحروب المتواصلة، التي لا يختلف بعضها عن بعض إلا باختلاف العناصر البشرية المتحاربة، وتَبَدُّل مواقع القتال الجغرافية. فهو أشبه ما يكون بمسلسل حربي تعددت حلقاته، وتماثلت صوره، وكثر أبطاله"[٣].

إستمرت حركة الخوارج تقلق السلطة في كل من الكوفة والبصرة حتى نهاية عهد معاوية؛ وكانت تستهدف إزعاج نظام حكم بني أمية وإضعافه. وكانوا يخرجون في جماعات صغيرة لا تلبث أن تلقى مصيرها. ولكن على الرغم من الهزائم المتلاحقة، التي كانت تنزل بهم، فقد استمروا، و لم ينقرضوا لأنهم: "أناس نذروا أنفسهم للموت في سبيل قضية ملكت

(١) م . ن : ص ٢٦٨. راجع ، أيضاً: **تاريخ الطبري (ج٦)**: م . س : ص ص ٤٠٠و٤٠٦.
(٢) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٦)** : م . ن : ص ٥٢١.
(٣) معروف ، نايف : م . س : ص ١٠٨.

مشاعرهم...ويبدو أن ذكرى مقتلة أصحابهم في النهروان، التي كانت لا تزال آثارها ماثلة أمام عيونهم، ظلت عاملاً فاعلاً في تحريك عواطفهم للتضحية والفداء"[1].

كان للخوارج خصمان أساسيان، في تلك المرحلة، هما: شيعة علي، وأصحاب معاوية ومن بعده بني أمية. أما خصومتهم لابن الزبير فقد أصبحت غير ذات مغزى بعد مقتله في العام (٧٣هـ=٦٩٣م)، فهو لم يشكل فرقة دينية، ولا نظاماً سياسياً، لكي تستمر دعوته بواسطتهما، فالخصومة ضده ماتت بموته.

وأما خصومتهم لشيعة علي فقد استمرت بعد أن استكانت حركة الشيعة العسكرية، ولكنهم استمروا تياراً دينياً له عقائده ونصوصه ومريدوه، فالخوارج يفصلهم عن الشيعة تناقض شديد من بعد أن خرجوا على علي بن أبي طالب؛ فلأجل هذا السبب كان من الممكن أن تشتعل حالة الحرب بينهما في أية لحظة يستطيع الشيعة فيها أن يلتقطوا أنفاسهم.

أما استمرارهم في قتال بني أمية فلأن هؤلاء أسسوا نظاماً سياسياً يتوارث فيه الأبناء السلطة عن الآباء؛ لهذا عمل الخوارج على تقويض أسس هذا النظام من جهة، وعمل بنو أمية على الدفاع عن نظامهم بكل الوسائل المتاحة أمامهم من جهة أخرى.

لما استتب الأمر لمعاوية بعد أن بايعه الحسن، كان كثير من المسلمين قد سكتوا على مضض: إما لأن قادتهم تخلوا عنهم، وإما لأنهم أنفوا عن خوض حروب خاسرة، فانقادوا إلى معاوية بحكم الأمر الواقع المفروض.

أما الخوارج فلم يكونوا راضين عن معاهدة الصلح التي عقدها الحسن ومعاوية. فشعروا بالخطر على كيانهم، لأن للفريقين المتصالحين مصلحة في القضاء عليهم[2]. وكان الخوارج قد أعلنوا أن الحسن كفر كما كفر أبوه من قبله. وقبل أن يبرح الحسن من الكوفة، قالت الحرورية التي كانت اعتزلت بشهرزور: "قد جاء الآن ما لاشكَّ فيه، فسيروا إلى معاوية فجاهدوه"[3].

ولما تجمَّع الخوارج قرب الكوفة لقتال معاوية، طلب من الحسن أن يقاتلهم، فأجابه: "لو آثرت أقاتل أحداً من أهل القبلة لبدأت بقتالك، فأني تركتك لصلاح الأمة وحقن دمائها"[4].

---

(١) م . ن : ص ١٣٠.

(٢) معروف ، نايف : م . س : ص ١١٤.

(٣) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٨٥.

(٤) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٣)** : م . س : ص ٢٧٥.

وتغلّب جماعة الخوارج على أصحاب معاوية[1]. لكن أهـل الكوفـة قـاتلوهم بنـاء لطلـب مـن معاوية، واستطاعوا القضاء عليهم في العام (٤١هـ/٦٦١م)[2].

فمنذ العام (٤٢هـ/٦٦٣م)، وبعد مقتل علـي بـن أبـي طـالب، حـرَّض حيـان بـن ظبيـان السلمي، الذي كان يرى رأي الخوارج، على الدعوة "إلى الأمر بالمعروف والنهـي عـن المنكـر، وإلى جهاد الأحزاب". فإنـه كمـا قـال: "لاعـذر لنـا في القعـود وولاتنـا ظَلَمَـة، وسُنَّة الهـدى متروكة، وثأرنا الذين قتلوا إخواننا في المجالس آمنون، فإن يُظفرنا ا لله بهـم نعمـد إلى الـتي هـي أهدى وأرضى وأقوم. ويشفي ا لله بذلك صدور قوم مؤمنين، وإن نُقتَل فإن في مفارقة الظالمين راحة لنا، ولنا بأسلافنا أسوة"[3].

ولما اجتمعوا لكي يبايعوا أحداً منهم، أخذ ثلاثة من رؤوسهم يدفـع الواحـد منهـم البيعـة عن نفسه "فليس من الثلاثة رجل إلا قال لصاحبه تولّها أنت فإني بك راضٍ، وإنـي فيهـا غـير ذي رغبة". وأخيراً بويع للمستورد التميمي[4].

وجَّه المغيرة بن شعبة ـ عامل معاوية على الكوفة ـ أهل الكوفة لقتال المستورد وأصحابـه. وقد طلب منهم أن يُشركوا الشيعة في الجماعة التي سوف تقاتل الخوارج، لأنهـم كمـا قـال، هم "أشدّ استحلالاً لدماء هذه المارقة وأجرأ عليهم من غيرهم"[5].

وقال فيهم صعصعة بن سوحان، تحريضاً لأهل الكوفة: "لا قوم أعدى لله ولكـم ولأهـل بيت نبيكم ولجماعة المسلمين، من هذه المارقة الخاطئة الذيـن فـارقوا إمامنـا واسـتحلُّوا دماءنـا وشهدوا علينا بالكفر...[فإن تعرفـت بعضهـم] تقرَّبـت إلى ا لله تعـالى بدمـائهم، فـإن دمـاءهم حلال"[6].

خرج المستورد في شعبان من العام (٤٣هـ/٦٦٤م) إلى المدينـة ومكـة واليمـن، وقتـل مـن قتل من المسلمين. وأقام الخوارج في المدينة شهراً يستعرضون الناس "ليس أحـد ممـن يُقـال هـذا أعان على عثمان إلا قتلوه"[7].

---

(١) م . ن : ص ٢٧٥.
(٢) م . ن : ص ٢٧٦.
(٣) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٥)** : م . س : ص ٨٩.
(٤) م . ن : ص ٩٠.
(٥) م . ن : ص ٩٦.
(٦) م . ن : ص ٩٥.
(٧) م . ن : ص ٩٠.

ويُروى أن زياداً وابنه قتلوا من الخوارج ثلاثة عشر ألفاً، وحبس عبيد الله منهم أربعة آلاف[1].

تواصلت مناوشات الخوارج ضد الأمويين طوال عهد معاوية، إلا أنه استطاع التقليل من خطرهم، وتقليص نفوذهم. ومما ساعده على مهمته، هو "ذلك الاستقرار الذي نعمت به الدولة الأموية بعد تنازل الحسن عن الخلافة، ثم حماس شيعة العراق في مقاتلة الخوارج. كما لا ننسى دور ولاة العراق، الذين استطاعوا بالشدة والعنف حيناً، والحكمة والحزم حيناً آخر، أن يحولوا دون تصاعد أمر هؤلاء الجماعة طوال عهد معاوية"[2].

وفي العام (٧٢هـ/٦٩٢م)، وبعد مقتل مصعب بن الزبير، بايع الزبيريون، بقيادة المهلّب، عبد الملك بن مروان؛ وشاركوا أصحابه في قتال الأزارقة؛ لكنهم هُزموا في إصطخر من أعمال فارس. وانتصروا عليهم في معركة الأهواز من دون أن يستأصلوهم[3].

وفي العام ذاته خرج أبو فديك - أحد زعماء الخوارج - فدخل البحرين؛ وهزم الجند الذين بعثهم عامل عبد الملك لاستعادتها[4]. إلا أن الحشد الكبير الذي بعثه عبد الملك في العام(٧٣هـ/٦٩٣م) إلى البحرين، أدى إلى قتل أبي فديك. وقُتِلَ من الخوارج نحواً من ستة آلاف، وأُسِر ثمانماية[5].

وفي العام (٧٤هـ/٦٩٤م) ولّى عبد الملك المهلّب (الزبيري سابقاً) حرب الأزارقة[6].

وفي العام (٧٥هـ/٦٩٥م) عهد عبد الملك ولاية العراق إلى الحجاج بن يوسف. وهذا بدوره طلب من المهلب أن يناهض الخوارج. فزحف إليهم وأجلاهم عن رامهريز من غير قتال شديد؛ فنزل الخوارج بسابور، فلاحقهم المهلب وعبدالرحمن بن مخنف، إلا أن الخوارج قتلوا عبد الرحمن[7]. وأقام المهلب بسابور يقاتلهم نحواً من سنة. وكانت كرمان في أيديهم، فضاق عليهم مكانهم. واستطاع المهلب أن يُخرجهم عن فارس كلها، لكنه لم يستطع أن يقضي عليهم؛ فأمره الحجاج أن يستأصل شأفتهم؛ فقاتلهم ثمانية عشر شهراً، وعجز عن تنفيذ ما أُمِرَ

(١) م . ن : ص ٢٦٤.
(٢) معروف ، نايف : م . س : ص ١٣٠.
(٣) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٦)** : م . س : ص ص ٣٩٦ - ٣٩٩.
(٤) م . ن : ص ٣٩٩.
(٥) م . ن : ص ٤٠٩.
(٦) م . ن : ص ٤١٠.
(٧) م . ن : ص٤١٨ . .

به. وأخيراً وقع الخلاف بينهم فاقتتلوا، فتفرقوا، فضعفوا. وخرج قطري - أحد زعمائهم - بمن معه. وتدبَّر المهلب أمر الفئة الأخرى وقاتلها فاستأصلها[1]، في العام (٧٧هـ/٦٩٧م).

وفي العام (٧٦هـ/٦٩٦م)خرج صالح بن مسرِّح، لأن الجور قد فشا، وازداد ولاة بني أمية على الناس "غلوّاً وعتوّاً وتباعداً عن الحق، وجرأة على الرب". واستطاع صالح أن يهزم قوات محمد بن مروان أمير الجزيرة في سوريا[2]. ثم تابع مسيره إلى الموصل، فلحق به جيش مقداره ستة آلاف رجلا، وهو بسبعين رجلاً، فاستطاعوا أن يهزموه، وقُتِلَ صالح. وتابع بعده شبيب سيره إلى الكوفة؛ وفي طريقه إليها ضمَّ إليه من ضم وهرب منه من هرب. فأرسل إليه الحجاج من يقاتله، فوقعوا في كمين أعدَّه شبيب لهم. وتابع شبيب سيره إلى المدائن فاقتحمها، فأصاب دواباً وقتل جنداً؛ وتابع سيره إلى النهروان. ثم هزم قوة أخرى أرسلها الحجاج في طلبه. وتابع إلى تكريت، فأعدَّ الحجاج لهم قوة من أربعة آلاف رجل؛ وكان مع شبيب مائة وستون رجلاً؛ وطالت المناوشة بين الفئتين مدة شهرين، واستطاع شبيب أن يوقع بهم؛ ثم عبر الفرات من ناحية بغداد باتجاه الكوفة. فسار في أثره ألفان من أصحاب الحجاج، والتقت الفئتان خارج الكوفة، فهُزِم اصحاب الحجاج؛ وتابع مسيره نحو الحيرة، ولم يستطع أصحاب الحجاج أن ينالوا منه. وعاد إلى الكوفة ودخلها، وقتل من قتل، واتجه نحو القادسية. فأرسل الحجاج في طلبه ألفاً وثمانماية رجل فَهُزِموا. وتتابعت المعارك. ويدل على تتابعها وعلى القوة التي كان يتمتع بها الخوارج ما قاله الحجاج للجموع من أهل الكوفة بعد أن أعياهم شبيب: "وإني قد صفحت عنكم مرة بعد مرة، ومرة بعد مرة...وإني أقسم لكم با لله صادقاً، لئن عدتم لذلك لأوقِعَنَّ بكم إيقاعاً، أكون أشد عليكم من هذا العدو الذي تهربون منه". وعلى الرغم من ذلك فقد هزم الخوارج، بقيادة شبيب، الكوفيين[3].

ودخل العام (٧٧هـ/٦٩٧م)، واستمر شبيب في قتاله ضد الحجاج، ودخل الكوفة ثانية. إلا أن غلاماً له يُدعى حيَّان طعنه طمعاً في الحصول على الأمان من الحجاج، لكنه لم يصب منه مقتلاً[4]. وذُكر أنه في هذا العام قد وقع الاختلاف بين الأزارقة أصحاب قطريٍ[5].

وفي العام (٧٨هـ/٦٩٨م) هلك شبيب وقطري وعبد رب الكبير[6]. وهم من أهم زعماء الخوارج في عصرهم. وإذا كان الحجاج والمهلب، بما أُوتيا من بأس وجَلَد، قد استطاعا

---

(١) م . ن : ص ص ٤٦٣ - ٤٦٤.

(٢) م . ن : ص ص ٤٢٠ - ٤٢٣.

(٣) م . ن : ص ص ٤٢٤ - ٤٤٠.

(٤) م . ن : ص ٤٥٤.

(٥) م . ن : ص ٤٦٢.

القضاء على الأزارقة والصفرية معاً، وأخمدا حركة الخوارج، فإنه لم يُسمع بخروجهم طوال عهد عبد الملك. وكانت وفاة عبد الملك في العام (٨٦هـ/٧٠٥م).

وهذا موجز لأهم الأحداث التي جرت بين الخوارج وبين عدد من خلفاء بني أمية:

- إن استقرار عهد الوليد بن عبد الملك (٨٦ - ٩٦هـ/٧٠٥ - ٧١٤م) سمح له باستئناف الفتوحات الإسلامية.

- وفي عهد سليمان بن عبد الملك (٩٦ - ٩٩هـ/٧١٤ - ٧١٧م) كانت الخوارج لاتزال تلتزم جانب الحذر والسكينة، ولم يتشدد سليمان معهم.

- أما في عهد عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ/٧١٧ - ٧١٩م) فكان يتعامل معهم بالتساهل والحسنى، إلى أن ثاروا عليه في العراق؛ وبعد أن وجد منهم إصراراً، واجههم فانتصر عليهم. وكانوا قد نشطوا في عهده، وقادوا المعارضة، وكتلوا الناس حولهم.

- وفي عهد يزيد بن عبد الملك (١٠١ - ١٠٥هـ/٧١٩ - ٧٢٣م)، فقد بادروا إلى قتال الكوفيين والحقوا الهزيمة بهم. إلا أن عامل يزيد جاء الخوارج بعساكر كثيرة، فقتلهم عن آخرهم. وأدّت هذه الهزيمة إلى ضعف أمرهم لسنوات لاحقة.

- وفي عهد هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥هـ/٧٢٣ - ٧٤٤م)، تحرك الخوارج بجماعات كان أخطرها حركة كثّارة[1].

وانتهى أمر الخوارج في العصر الأموي، وانكسرت شوكتهم، ولم يعودوا يشكّلون خطراً يُذكر على كيان الدولة الإسلامية فيما بعد؛ وكانت نهايتهم مقدمة لنهاية حكم الأمويين. وكانت ثورات الخوارج المتلاحقة، من الأسباب الرئيسة التي أدّت إلى سرعة زوال الأمويين[2].

٦ - المتغيّرات على الصعيد السياسي - الديني:

كانت تراكمات الصراعات - الفتن، في العصر الأموي، على مختلف وجوهها، وبين مختلف القوى، نتيجة للتعبير عن أهداف سياسية، التجأ دعاتها، من أجل تلك الأهداف، إلى تدعيم مواقفهم بالنص الإسلامي.

---

(٦) م . ن : ص ٤٧١.

(١) معروف ، نايف : م . س : ص ص ١٧١ - ١٨٢.

(٢) م . ن : ص ١٨٣.

يقول طه حسين: "فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الإسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين [الدين والسياسة] في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني"[1]. ويتابع قائلاً عن أن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان كان يؤثر العصبية على كل شيء، وقد ارتكب "وقعة الحرة التي انتُهِكَت فيها حرمات الأنصار في المدينة، والتي انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر، والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة. ولأمر ما يقول الرواة، حين يقصُّون وقعة الحرة أنه قُتِل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدراً، أي من الذين أذلُّوا قريشاً"[2].

في خضمٍّ هذه التطورات المليئة بالصراعات بدأت تتكون ملامح الإنقسام الفِرَقي في داخل الدعوة الإسلامية:

لقد تجذّرت الفرقة الشيعية، بعد أن تعمّدت بالدم لأكثر من خمس وثلاثين سنة، وتأسست فرقة الخوارج، أيضاً. وكان لكل من الفرقتين أهداف سياسية ـ دينية، عملت كل منهما لتحقيقها: الوصول إلى الخلافة؛ وتأسيس فكر ديني إسلامي يُدعِّم التطلعات السياسية.

نشأت إلى جانب ذلك فرق أخرى تستند إلى النص الديني في مواكبتها لتطور الصراعات ـ الفتن؛ لكنها لم تكن فريقاً مقاتلاً، وهي:

ـ **فرقة القدرية**: ونشأت في أثناء العصر الأموي، بعد أن بدأت ملامحها تتضح في العهد الراشدي. والقدرية تستند إلى مبدأ حرية الاختيار. كما أنها تتضمن بعداً سياسياً يطال حكم الأمويين. وفيها دعوة إلى الثورة عليهم واقتلاع ظلمهم[3].

ـ **فرقة الجبرية**: تقول إن الإنسان مجبور على أعماله، فهو لا قدرة له ولا اختيار. وإنما يخلق الله أفعاله[4]. فكانت أفكار الجبرية سلاحاً دينياً في يد الأمويين للدفاع عن مواقعهم السياسية. فإنما الخلافة التي وصلت إليهم كانت أمراً من الله لا يد لهم فيه[5].

ـ **فرقة المعتزلة**: قالت حول مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين، مخالفة بذلك رأي الخوارج الذين قالوا أنه كافر. ورأي المرجئة الذين حكموا بأنه مؤمن، إذ جعلوا الإيمان بمجرد

---

(١) حسين، طه: م. س: ص ١١٦.

(٢) م. ن: ص ١٢٣.

(٣) مروَّة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (ج١)**: دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٠: ط٣: ص٥٦٤.

(٤) الشهرستاني: **الملل والنحل (ج١)**: م. س: ص ٨٧.

(٥) مروَّة ن حسين: النزعات المادية...(ج١): م. س: ص ٥٦٤.

الاعتقاد الداخلي، وليس الإقرار باللسان أو الأعمال جزء من الإيمان. والمنزلة بين المنزلتين ـ حسب المعتزلة ـ أي في مرتبة وسط بين المؤمن والكافر؛ فليس هو، إذاً، بالمؤمن ولا بالكافر[1].

كسب الأمويون من أحكام المعتزلة، لأن المساواة بين علي ومعاوية في النقد يعتبرونه كسباً لمعاوية، لأن ذلك يجعلهما في ميزان نقدي واحد[2].

أما على صعيد الفتوحات الإسلامية، فقد كشفت عن حاجة السلطة السياسية إلى الإجابة عن المشكلات الثقافية والحاجات العنصرية للداخلين في الدولة الإسلامية من غير العرب. وهكذا وُلِدَ الدافع عند النخبة من العلماء المسلمين إلى التفتيش عن حلول من داخل النص الإسلامي، والاستعانة بثقافات الشعوب الأخرى.

****

---

(١) م . ن : ص ٦٣٤.
(٢) أمين ، أحمد : **فجر الإسلام** : م . س : ص ٢٩٥.

II - العصر العباسي (١٣٢ - ٦٥٦هـ/٧٥٠ - ١٢٥٨م)

قِيلَ لبعض بني أمية: وما كان سبب زوال ملككم؟ قال: اختلاف فيما بيننا، واجتماع المختلفين علينا[١]. وبهذا فقد أسهم عاملان رئيسان في إسقاط النظام الأموي: الصراع الأموي - الأموي. وتحالف المعارضة الشيعي العباسي.

١ - الصراع الأموي - الأموي :

استتب الأمر للخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥هـ/٧٢٣ - ٧٤٤م) طوال عشرين عاماً؛ وحاول أن يحصل على البيعة لابنه مسلمة لكنه لم ينجح في ذلك[٢]. فخلفه الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان (١٢٥ - ١٢٦هـ/ ٧٤٤ - ٧٤٥م)، وكان خليعاً مدمناً للخمر[٣]. إلا أنه زاد أعطيات الناس، وعقد البيعة لإبنيه: الحكم وعثمان، من بعده[٤]. وقد جاءت البيعة له من الآفاق، وكتب إليه العمال، وجاءته الوفود؛ وكتب إليه مروان بن محمد: "بارك الله لأمير المؤمنين فيما أصاره إليه من ولاية عباده، ووراثة بلاده"[٥]. لكن الوليد تابع سلوكه الماجن، السبب الذي أفسد عليه بني أمية أنفسهم، فرموه بالزندقة والكفر و غشيان أمهات أولاد أبيه[٦].

---

(١) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س ك ص ٢٢٩.
(٢) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٧)** : م . س : ص ١٠٦.
(٣) م . ن : ص ص ١٠٥ - ١٠٦.
(٤) م . ن : ص ١١٠.
(٥) م . ن : ص ١٠٩.
(٦) م . ن : ص ١١٧.

أخذ يزيد بن الوليد يطلب البيعة لنفسه، ويؤلب على الوليد بن يزيد[١]؛ فبايع له أكثر أهل الشام[٢]. ثم دخل دمشق والوليد غائب عنها، فجمع كل منهما مؤيديه لمواجهة الآخر[٣]. ولما عاد إلى قصره في دمشق، قال الوليد مخاطباً الخارجين عليه: "ألم أزد في أعطياتكم؟ ألم أرفع المؤن عنكم؟ ألم أعط فقراءكم؟ فردَّ عليه أحدهم: إنا ما ننقم عليك في أنفسنا، ولكن ننقم عليك في انتهاك ما حرَّم الله، وشرب الخمر، ونكاح أمهات أولاد أبيك"[٤]. ودخل جماعة يزيد على الوليد فقتلوه، وقطعوا رأسه[٥].

بعد مقتل الوليد في العام (١٢٦هـ=٧٤٥م) بويع ليزيد بن الوليد بن عبد الملك. وثار أهل حمص، ودعوا إلى الطلب بدم الوليد. فواجههم يزيد وهزمهم وقتل منهم ثلاثمائة[٦]. ودعا أهل فلسطين والأردن إلى قتال يزيد فوجَّه إليهم جيشاً، فلم يحصل قتال، فبايعوه[٧]. أما مروان بن محمد فقد كتب إلى أخ الوليد يطالبه بثأر أخيه[٨]؛ لكنه ما فتِئ طويلاً حتى بايع يزيداً[٩].

وبعد مقتل الوليد، إضطرب، في العام (١٢٦هـ/٧٤٤م)، أمر بني أمية، وهاجت الفتنة:

↔ وثوب سليمان بن هشام بن عبد الملك، وكان محبوساً في عمان بأمر من الوليد؛ فخرج من الحبس، وأخذ ما كان بعمان من الأموال، وأقبل إلى دمشق وجعل يلعن الوليد، ويعيبه بالكفر[١٠].

↔ أغلق أهل حمص أبوابها وأقاموا النوائح، وهدموا دار العباس بن الوليد بن عبد الملك وسلبوه. ودعوا إلى الطلب بدم الوليد؛ وقتلوا من قتلوا، واقتتلوا مع جماعة يزيد بن الوليد، فأنهزموا، فبايعوا[١١].

↔ تمرَّدَ أهل فلسطين وأهل الأردن، إلا أنهم بايعوا يزيداً[١٢].

---

(١) م . ن : ص ١٢٠.
(٢) م . ن : ص ١٢١.
(٣) م . ن : ص ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٤) م . ن : ص ١٢٤.
(٥) م . ن : ص ١٢٦.
(٦) م . ن : ص ص ١٣٢و١٣٤.
(٧) م . ن : ص ١٣٥.
(٨) م . ن : ص ١٤٢.
(٩) م . ن : ص ١٤٩.
(١٠) ابن الأثير : الكامل في التاريخ (م٤) : م . س : ص ٤٨٧.
(١١) م . ن : ص ص ٤٨٧ ـ ٤٨٨.
(١٢) م . ن : ص ٤٨٩.

↔ إمتنع نصر بن سيَّار - عامل الوليد على خراسان - من تسليم عمله إلى منصور بن جمهور، عامل يزيد بن الوليد على العراق [١].

↔ حصل في اليمامة ما حصل في الأمصار الأخرى[٢].

ولما توفي يزيد بعد خمسة أشهر، وقيل ستة أشهر بعد خلافته، في العام (١٢٦هـ/٧٤٤م)[٣]، بويع إلى ابراهيم بن الوليد بن عبد الملك بن مروان في العام ذاته. لكن لم يتم له أمره "وكان يُسلَّم عليه جمعة بالخلافة وجمعة بالإمرة، وجمعة لا يسلمون عليه بالخلافة ولا بالإمرة، فكان على ذلك أمره حتى قدم مروان بن محمد فخلعه"فمكث ابراهيم أربعة أشهر[٤]. إمتنع أهل حمص عن مبايعة إبراهيم، فبايعوا مروان بن محمد؛ فحشد الطرفان: إبراهيم و مروان، بمائة وعشرين ألفاً للأول، وثمانين ألفاً للثاني. وكثر القتل بينهم. فقُتِل سبعة عشرة ألفاً من جماعة ابراهيم، وأُسِر العدد ذاته أو ما يزيد عنه؛ ودخل مروان(١٢٧ - ١٣٢هـ/٧٤٥ - ٧٥٠م) دمشق، فبُويع له[٥].

إنتفض في العام (١٢٧هـ/٧٤٥م) أهل حمص على مروان، فقاتلهم وقتل عامة من خرج عليه، وصلب خمسماية من القتلى حول المدينة. وكذلك فعل أهل الغوطة في دمشق، فاستباح مروان عسكرهم وأحرق المزّة[٦]. وكذلك فعل أهل فلسطين، بقيادة ثابت بن نعيم، فانتصر عليهم أصحاب مروان؛ فأسروا ثابت مع أولاده الثلاثة؛ فقُطِعَت أيديهم وأرجلهم، ثم صُلِبوا على أبواب دمشق[٧].

بايع مروان لابنيه عبيد الله وعبد الله؛ واستقام له الشام ما خلا تدمر، فسيَّر إليهم من قاتلهم، فهرب نفر منهم، وهدم سورها. وانفصل عن مروان عشرة آلاف من أهل الشام، ودعوا سليمان بن هشام إلى خلع مروان فأجابهم[٨]. واجتمع إلى سليمان نحو من سبعين ألفاً من أهل الشام، فتصدَّى لهم مروان. واشتدَّ القتال بينهما، وانهزم سليمان، وقُتِل من أصحابه ما ينوف على ثلاثين ألف قتيل. فلجأ إلى حمص وبنى ما هدمه مروان. وتجمَّع بعض من أصحابه،

---

(١) م . ن : ص ٤٩١.
(٢) م . ن : ص ص ٤٩١ - ٤٩٣.
(٣) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٧)** : م . س : ص ١٥٠.
(٤) م . ن : ص ١٥١.
(٥) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٥)** : م . س : ص ص ٣ - ٤.
(٦) م . ن : ص ٨.
(٧) م . ن : ص ٩.
(٨) م . ن : ص ٩.

فتعقّبهم مروان وقتل منهم نحواً من ستة آلاف، وهرب سليمان إلى تدمر، ثم إلى العراق، وبايع الضحّاك، أحد زعماء الخوارج. وحاصر مروان حمص عشرة أشهر، وقصفها بالمنجنيق، وأغار أهالي حمص عليه؛ وأخيراً أنهى أمرهم، وتوجّه إلى قتال الضحّاك في العراق، فهزم أصحابه في أكثر من موقع[1].

بايع أهل الموصل الضحّاك[2] في الوقت الذي كان فيه مروان يحاصر حمص، فأرسل مروان إلى ابنه عبد الله، فسار إلى الضحاك بثمانية آلاف، لكن الضحاك حاصره في نصيبين بمائة ألف؛ فسار إليه مروان في ماردين، وقُتِل الضحاك في العام (١٢٨هـ=٧٤٦م)؛ فخلفه الخيبري، فقُتِل، وهُزِم من بقي من أصحابه[3]. وبايع الخوارج شيبان اليشكري، وبقي معه أربعون ألفاً، فانصرف إلى الموصل، فلحق به مروان وقاتلهم ستة أشهر وقيل تسعة. وانهزمت الخوارج في العام (١٢٩هـ/٧٤٧م)[4]؛ لكنهم استمروا في القتال إلى أن وصل شيبان إلى سجستان، فهلك في العام (١٣٠هـ/٧٤٨م)[5] على أيدي أبي مسلم الخراساني[6].

٢ ـ تحالف المعارضة العباسي ـ الشيعي :

أصبح من الواضح أن نظام بني أمية أخذ يترنّح تحت وطأة الخلاف، الذي اشتدّت وتيرته في السنوات الأخيرة من عمره، بين أطراف النظام المؤثرة. وإنه وإن استطاع النظام الأموي أن يضع لمساته الأخيرة على إنهاء الصراعات العديدة المتداخلة، في الربع الأول من عهده، إلا انه لم يستطع أن يخمد غير ألسنة اللهيب، بينما بقي الجمر تحت الرماد؛ وذلك لأن المعارضة ـ باستثناء حركة ابن الزبير ـ قد استترت تحت أقنعة حركات سياسية سريّة، وفرق دينية تدعو لنفسها في الخفاء.

وقد تكون حركة الصراع الأموي ـ الأموي، التي اشتدّ لهيبها في السنوات الأخيرة من عمر النظام، قد شجّعت المعارضة السرية إلى البروز إلى العلن، خاصة وأن عودها قد اشتدّ بسبب انحياز حركة الموالي إلى جانبها. وهنا لا يمكن نسيان الدور غير المباشر للخوارج الذي

---

(١) م . ن : ص ص ١٠ ـ ١١.
(٢) م . ن : ص ٢١.
(٣) م . ن : ص ٢٢.
(٤) م . ن : ص ٢٥.
(٥) م . ن : ص ٢٦.
(٦) م . ن : ص ٤٦.

لعبوه في إضعاف البنيان السياسي والعسكري للنظام الأموي من خلال المعارك العسكرية المتواصلة التي أرهقوه فيها.

في ظل الظروف الصعبة التي كان يعيشها النظام الأموي تزعّم العباسيون حلفاً يضمهم مع شيعة علي في الكوفة، الذين كانوا يعملون على استعادة خلافة أبناء علي. وانضم إلى الحلف أهالي خراسان المؤمنين بالحق الملكي المقدس، واستعادة أمجاد فارس، وثأراً لوضعهم الطبقي كموالي[1]. وتمكن الإشارة إلى أن خراسان أصبحت مقرّاً يلجأ إليه العرب الهاربون من وجه السلطة الأموية، وقد تزاوج هؤلاء مع الفرس.

مرّت الدعوة العباسية بالدور السرّي في الأعوام (١٠٠ ــ ١٢٧هـ/٧٢٠ ـ ٧٤٧م) إلى أن ابتدأ دور الجهر والعلانية منذ العام (١٢٧هـ/٧٤٧م). وقد برز من زعمائها أبو مسلم الخراساني، وهو فارسي الأصل، وكان السواد الأعظم من مجندي دعوته من فلاحي فارس والموالي[2].

بعد أن همدت المعارضة الشيعية المسلحة، منذ مقتل المختار الثقفي في العام ٦٨هـ، بقيت الدعوة الشيعية السياسية ـ العقائدية ناراً تحت الرماد. لذا خرج زيد بن علي في العام (١٢١هـ/ ٧٤١م) على عامل هشام بن عبد الملك في الكوفة، بعد أن استحصل على البيعة لنفسه من أهل الكوفة، إلا انه قُتِل في العام١٢٢هـ، وهرب ابنه يحيى إلى نينوى[3]. وفي العام (١٢٥هـ/٧٤٥م)، قُتل يحيى بن زيد، فأُحرِق بالنار، وذُرَّ رماده في الفرات[4].

↔ وفي العام (١٢٤هـ/٧٤٤م) كان الأمويون يلاحقون أية دعوة تعمل ضدَّهم. فقام هشام بن عبد الملك بحبس جماعة كانت تدعو إلى وُلد العباس في الكوفة[5].

↔ وفي العام (١٢٦هـ/٧٤٦م) وجَّه ابراهيم بن محمد، بعد موت أبيه محمد بن علي، الإمام أبا هاشم إلى خراسان حاملاً وصية أبيه. فدفع الشيعة ما اجتمع لديهم من النفقات[6].

↔ وفي العام (١٢٩هـ/٧٤٩م) قرَّر بنو العباس إظهار دعوتهم بقيادة أبي مسلم الخراساني، ولبسوا السواد؛ وقدِمَ إليه من يبايعه. وحصلت أول حرب بين أبي مسلم وجماعة نصر بن سيَّار، عامل مروان على العراق وخراسان[7].

---

(١) شلبي، أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي (ج٣)**: م. س: ص ص ٩٥ ـ ٩٦.
(٢) حتي، فيليب: **تاريخ العرب**: دار غندور: بيروت: ١٩٧٤: ط٥: ص ٣٤٩.
(٣) الطبري: **تاريخ الطبري (ج٧)**: م. س: ص ص ٩١ ـ ٩٥.
(٤) م. ن: ص ١١٦.
(٥) م. ن: ص ١٠٠.
(٦) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ (م٤)**: م. س: ص ٤٩٧.

دخل أبو مسلم إلى مرو ـ من أعمال خراسان ـ في العام (١٣٠هـ=٧٥٠م)، وأمر بأخذ البيعة "بالطاعة إلى الرضا من آل بيت رسول الله"، وهرب نصر رافضاً الدعوة[١]. وأعمل أبو مسلم السيف بأصحاب نصر[٢]. ولما قُتِل شيبان الخارجي على يد أصحاب أبي مسلم، وهرب نصر بن سيَّار من مرو، أصبحت خراسان في يد أبي مسلم[٣].

↔ وفي العام ذاته، دخل أبو حمزة الخارجي المدينة، وقتل من أهلها خلقاً كثيراً؛ ثم خرج إلى قتال مروان بن محمد في الشام؛ فوجَّه مروان إليه جيشاً، بقيادة ابن عطية السعدي، فهزمهم في وادي القرى؛ وقُتِل أبو حمزة، وانهزم بقية أصحابه إلى المدينة، فقتلهم أهلها. وتابع بن عطية إلى اليمن، وقتل عبد الله بن يحيى، طالب الحق لآل الرسول[٤].

↔ وفي العام (١٣٢هـ/٧٥٠م) أخذ مروان إبراهيم الإمام، فهرب أبو العباس إلى الكوفة، ولما وصل خبر مقتل ابراهيم، بُويع لأبي العباس[٥].

وفي العام ذاته قصد مروان الزاب في ماية وعشرين ألفاً، وتجمَّع أصحاب أبي العباس؛ فحصلت مناوشات إنتصر فيها أصحاب أبي العباس. وكان من غرق في نهر الزاب، من أصحاب مروان، أكثر ممن قُتِل منهم؛ وغنم أصحاب أبي العباس سلاحاً كثيراً وأموالاً[٦].

بعد أن هُزِم مروان في الزاب، أخذ ينتقل من مكان إلى آخر حتى وصل مصر. تتبَّعه صالح بن علي بأمر من أبي العباس، وكان الناس يبايعون العباسيين طوال الطريق الذي سلكه صالح. وأخيراً ظفر صالح بمروان في مصر، فقتله وأرسل رأسه إلى أبي العباس السفاح[٧].

٣ ـ كيف اختُتِمَ العصر الأموي، وابتدأ العصر العباسي؟

↔ على مائدة عبد الله بن علي ـ قائد جيوش أبي مسلم ـ تجمَّع تسعون رجلاً من بني أمية. فأمر بهم عبد الله فضُرِبوا بالعمد حتى قُتِلوا، وبسط عليهم الأنطاع؛ فأكل الطعام عليها وهو يسمع أنين بعضهم حتى ماتوا جميعاً.

---

(١) م . ن : ص ٤٤.
(٢) م . ن : ص ٤٥.
(٣) م . ن : ص ٤٧.
(٤) م . ن : ص ص ٥٠ ـ ٥١.
(٥) م . ن : ص ص ٦٣ ـ ٦٥.
(٦) م . ن : ص ص ٦٩ ـ ٧١.
(٧) م . ن : ص ص ٧٣ ـ ٧٥.

وأمر عبد الله بنبش قبور بني أمية بدمشق: معاوية، ويزيد، وعبد الملك؛ لكنه وجد جثة هشام سليمة، لم يبل منها إلا أرنبة أنفه، فضربه بالسياط، وصلبه، وحرقه، وذرَّاه في الريح.

وتتبَّع عبد الله بني أمية من أولاد الخلفاء وغيرهم؛ ولم يفلت منهم إلا رضيع أو من هرب إلى الأندلس، فقتلهم في نهر أبي فطرس... واستصفى كل شيء لهم من مال وغير ذلك.

↔ وقتل سليمان بن علي جماعة من بني أمية في البصرة، وأمر بهم فجُرُّوا بأرجلهم، وأُلقُوا على الطريق فأكلتهم الكلاب [1].

↔ وفي العام (١٣٣هـ/ ٧٥١م) قتل داوود بن علي من كان أُخِذ من بني أمية بمكة والمدينة[2].

↔ ولكثرة ما قتل العباسيون من الأمويين وغيرهم، خرج شريك بن شيخ المهري بخراسان، في العام ١٣٣هـ، على أبي مسلم الخراساني ببخارى، ونقم عليه، وقال: "ما على هذا اتّبعنا آل محمد، على أن نسفك الدماء. ونعمل بغير الحق". وتبعه على رأيه أكثر من ثلاثين ألفاً، فوجَّه إليه أبو مسلم زياد الخزاعي، فقاتله وقتله[3].

↔ وفي العام (١٣٤هـ/٧٥٢م) قاتل خازم بن خزيمة أحد الخارجين على أبي العباس وقتل أكثرهم، فانهزم مع الباقين، فتتبعهم خازم؛ وفي طريقه قتل خمسة وثلاثين من أخوال أبي العباس. وبدلاً من أن يقتل أبو العباس خازماً أرسله في طلب الخوارج، بقيادة شيبان في البصرة ـ وهم صفرية ـ قصداً منه أن يدفعه لخطر الموت فيتخلَّص منه. فاقتتل معهم قتالاً شديداً فهربوا إلى عُمان. وهناك تصدَّى للجلندي وأصحابه ـ وهم من الخوارج الإباضية ـ فاقتتلوا قتالاً شديداً سقط فيه شيبان ومن معه. وأما الجلندي فقاتل خازماً وأصحابه، وكثُر القتل في أصحاب خازم؛ إلا أنه في اليوم الثاني قُتِل من الخوارج تسعماية رجلاً؛ ثم أضرم خازم النار في بيوت أصحاب الجلندي، وفيها نساؤهم وأطفالهم. فقُتِل الجلندي، وبلغ عدد من قُتِل من أصحابه عشرة آلاف، بعث خازم برؤوسهم إلى أبي العباس[4].

٤ ـ الصراعات ـ الفتن في العصر العباسي :.

تتابعت أحداث الصراعات في داخل الدولة العباسية، منذ نشأتها حتى زوالها. وكانت هذه الأحداث، كمثيلاتها في العصرين الراشدي والأموي، دموية؛ إذ كانت تسقط فيها

---

(١) م . ن : ص ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٧)** : م . س : ص ٢٣١.

(٣) م . ن : ص ٢٣١.

(٤) م . ن : ص ٢٣٣.

الضحايا بالمئات، وأحياناً بالآلاف، وأحياناً أخرى بعشرات الآلاف. وكانت الأحداث متواصلة ومستمرة، فإنه قلّما كانت تمر سنة واحدة من دون أن تكون مُلوَّثة بالدم، ومزدهرة بالموتى، بل إن بعض السنوات كانت تشهد أكثر من فتنة.

إن المتتبع لتلك الأحداث، خاصة على صعيد إنجاز بحث محدود في حجم كتاب، على قاعدة المنهج المعرفي الاجتماعي، الذي يستند إلى الحدث ـ ووصفه وتحليله في سياقه التاريخي ـ كمادة رئيسة، سوف يُرهَق من تجميع تلك الأحداث، ليس من حيث الجهد والعمل والوقت، وإنما من حيث شدَّة تزاحم هذه الأحداث وكثرتها. ويكفي أن نعرف أن العهد العباسي امتدَّ إلى مئات من السنين؛ وحيث أن الأحداث الدامية قد غطَّت تلك السنين كافة، لكي نستوعب حجم الصفحات التي سوف تفي بالغرض المطلوب.

في سبيل إنجاز هذا العمل، قمنا بجهد لم نكن نشعر به في أثناء بحثنا في العصور السابقة: الراشدي والأموي، إذ كان ما يميزهما أن مسرحهما كان ضيقاً في الحسابات الجغرافية، بينما كان يميز أحداث العصر العباسي، ما يلي:

ـ اتساع الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية (من الصين شرقاً، حتى جنوب فرنسا غرباً) فيفصل شرقها عن غربها آلاف الكيلومترات.

ـ إتساع الأحداث، وكثرتها، وتعددها.

ـ تنوع أسباب الأحداث: من دينية فرقية، إلى سياسية، إلى طبقية، فعرقية... وكانت كلها تستند إلى نص ديني. وإذا ما استثنينا الصراعات التي كانت تحصل على ثغور الدولة الإسلامية ـ بين المسلمين وبين الدول المحيطة ـ وهي ليست من اهتمامات بحثنا، يبقى حجم الصراع كبيراً جداً، وأكثر من ملفت للنظر كونه كان يحصل بين أبناء الدولة الواحدة ذات الدين الواحد.

لو قام القاريء بتتبع كل تلك الأحداث، من خلال كتب التراث، لوجد أنها ستستهلك الوقت الكثير؛ وعلى الرغم من ذلك فإن فيها فائدة لأنها تُقَرِّبُ الصورة بشكل أوضح إلى ذهن القاريء، وتلامس عقله وضميره بتأثيراتها الإنسانية، كما أنها تدفع إحساسه ووجدانه إلى تكوين أحكام أقرب إلى الموضوعية، لأنها تبيِّن أمامه فداحة الإشكاليات التي كانت تحصل، ومدى تأثيراتها السلبية على وحدة الدولة الإسلامية وعلى وحدة الإسلام والمسلمين.

ولكي نستطيع تحقيق فائدة أكبر، ولكي يسهل علينا تقريب الصورة، حاولنا أن نقوم بمنهجية للبحث ـ حول أحداث العصر ـ تقوم على أسلوب تكثيف الحدث التاريخي من دون تجريده من المعطيات التي تُحدِث أثراً في إحساس القاريء ووجدانه من جهة، وحاولنا أن نبتعد عن أسلوب الكتاب المدرسي، الذي يُجرِّد الأحداث التاريخية من لباسها الحسي الإنساني من جهة ثانية ؛ والابتعاد عن أسلوب السرد القصصي التاريخي، الذي يُغرِق في التفصيلات المثيرة من جهة ثالثة. فعسانا أن نُوفَّق إلى بلوغ ما نرمي إليه.

أما ما هو المقصود من مصطلح "العباسي"؟ وهل هو مصطلح محدد تحديداً دقيقاً ؟ وهل له المنهج الواحد، دينياً وسياسياً واقتصادياً...؟

إننا نحسب أنه لم يكن يجمع عشرات الخلفاء العباسيين سوى مفهوم واحد هو المحافظة على استمرار الخلافة بين بني العباس، بحيث يتوارثها الأبناء عن الآباء، أي احتكار هذا الموقع السياسي بين الأخوة، او بين أبناء الأعمام. وحتى هذا المفهوم كان يُولِّد صراعاً دائماً ومستمراً بين بني العباس. فكان أحدهم يبايع الآخر ثم يعزله ليبايع آخر من داخل العائلة. وكانت عمليات التغيير غالباً ما تكون دموية. ومن أهم نماذج الصراعات في داخل الأسرة العباسية نقتطف أهمها، مما يلقي ضوءاً على ما كان يجري:

أ ـ الصراعات ـ الفتن العباسية ـ العباسية :

↔ لما مات السفاح في العام (١٣٦هـ/٧٥٤م) إدَّعى عبد الله بن علي ـ عم أبي جعفر المنصور ـ أن السفاح عهد إليه من بعده، وشهد له بعض أمراء العراق، فبايعوه. وتحصَّن بحرَّان، فبعث إليه أبوجعفر المنصور أبا مسلم الخراساني، فحاربه خمسة أشهر في نواحي الشام. وهزمه؛ فهرب عبد الله بن علي إلى البصرة، واختفى فيها إلى أن مات[1] في العام (١٤٧هـ/٧٦٥م)[2].

↔ في العام (١٩٤هـ/٨١٠م) خلع الأمين أخاه المأمون من ولاية العهد، وأمر بالدعاء إلى ولده في سائر البلاد. ثم آل الأمر بينهما إلى الشقاق فاحتفظ كل منهما ببلاده. كان المأمون أميراً على فارس، فحصَّنها وهيَّأ الجنود والجيوش، وتألَّف الرعايا؛ وهزم المأمون جيوش الأمين[3]. وفي العام١٩٦هـ، عاد جيش المأمون إلى بغداد، بقيادة الحسين بن ماهان، الذي ألَّب الفرس على

(١) ابن كثير : **البداية والنهاية** (ج١٠) : م . س : ص ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٢) م . ن : ص ١٠٥.

(٣) م . ن : ص ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

الأمين وحثّهم على القيام عليه. ولما واجهه الأمين هزم جيشه، وأخذ البيعة للمأمون. وانقسم أهل بغداد إلى فرقتين، فهُزِم حزب الأمين. أما الأمصار الأخرى فكانت تسقط أمام المأمون، ولم يبق للأمين إلا النزر اليسير، ودخل طاهر بن الحسين بغداد، فاشتدَّ الحال على أهلها، وثارت الفتنة بين الناس، وجرت شرور عظيمة، وكثُر الفساد والقتل(١). وفي العام ١٩٧هـ، ضاق الخناق على الأمين، ونُصِبت المجانيق حول بغداد، وأُحرقت محال كثيرة؛ ومُنِعَت الأغذية من الدخول إلى جانب الأمين، وجرت حروب كثيرة، كانت بعضها لصالح الأمين. واستمرت القلاقل والقتال والحريق والسرقات، ولم يبق أحد يرد على أحد كما هي عادة الفتن(٢). وفي العام ١٩٨هـ، ضاق الحصار على الأمين، واستطاعت جماعة طاهر بن الحسين، أن يذبحوه من قفاه وهو مكبوب على وجهه، وذهبوا برأسه إلى طاهر، وتركوا جثته، ثم سحبوها بذيل الفرس(٣).

ـ وفي العام (٢٠٢هـ/٨١٨م) بُويع لابراهيم بن المهدي ـ عم المأمون ـ ببغداد وخُلِعَ المأمون؛ وكان السبب أن المأمون بايع من بعده لعلي بن موسى الرضا. ولما لم يستطع إبراهيم أن يؤمِّن أرزاق الجنود كثُر النهب والسرقة(٤).

وصل المأمون إلى العراق في العام ٢٠٣هـ، ومات علي بن الرضا فجأة. فكتب المأمون إلى بني العباس يقول لهم: "إنكم نقمتم عليّ بسبب توليتي العهد من بعدي لعلي بن موسى الرضا، وها هو قد مات، فارجعوا إلى السمع والطاعة". فأغلظ بنو العباس الجواب عليه. واستمرت الحروب في بغداد، وظهرت الفتن، وتفاقم الحال، واختلف الناس في ابراهيم والمأمون. وغلبت المأمونية، ودعا الناس للمأمون، وخلعوا إبراهيم(٥). واختفى إبراهيم لست سنين إلى أن أُلقِيَ القبض عليه في أحد أزقة بغداد، فعفا المأمون عنه(٦). ومات في العام (٢٢٤هـ/٨٣٩م)(٧).

↔ وفي العام (٢٢٣هـ/٨٣٨م) أُقنِعَ العباس بن المأمون أن يستولي على الخلافة من عمه المعتصم، فبايعه مجموعة من الأمراء. وقبل أن يفتك العباس بعمه ـ في أثناء اشتغاله بحصار عمورية ـ إنكشف أمره. فحبسه المعتصم، وانتقم من الأمراء الذين بايعوه، فقتل كل واحد

---

(١) م . ن : ص ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧.
(٢) م . ن : ص ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
(٣) م . ن : ص ٢٤١.
(٤) م . ن : ص ٢٤٩.
(٥) م . ن : ص ٢٤٩.
(٦) م . ن : ص ٢٦٤.
(٧) م . ن : ص ٢٩٠.

منهم بنوع لم يقتل به الآخر. ومات العباس متخوماً بعد أن أُطعِمَ بعد جوع شديد. وقُتِلَ في الصراع، أيضاً، جماعة من وُلد المأمون[1].

↔ وفي العام (٢٤٧هـ/٨٦٢م) قتل المنتصر والده المتوكل لأنه عزله عن ولاية العهد، ثم بايع لنفسه[2]. وأكره المنتصر أخويه في العام ٢٤٨هـ، أن يخلعا نفسيهما من الخلافة، وبايع لابنه عبد الوهاب، لكنه مات في السنة ذاتها[3]. فبُويِعَ للمستعين با لله، فخرجت عليه جمهرة من الأتراك، فالتفَّ حوله الجيش، فاقتتلوا قتالاً شديداً، وانتُهِبَت بغداد، وجرت فتن كثيرة[4].

↔ وفي العام (٢٥١هـ/٨٦٥م) خرج المستعين با لله من سامراء إلى بغداد، فاضطربت الأمور بسبب خروجه. وفي بغداد وقعت فتنة شنعاء بين جند بغداد وجند سامراء. دعا أهل سامراء إلى بيعة المعتز، واستقرَّ أهل بغداد على المستعين. وأُخرِجَ المعتز من السجن، فبايعه أهل سامراء، واستحوذ على بيت المال، وتحصّن فيها ثم حاصر بغداد. وأخذ الطرفان يستجمعان الناس. وجرت بينهما حروب طويلة وفتن مهولة جداً، واستغرقت السنة بكاملها، فقُتِلَ من الطرفين خلق كثير. وكانت موازين القوى في بغداد بين مد وجزر. وأحدث حصار بغداد الجوع وضيق الحال[5]. واستمر الصراع إلى أن خلع المستعين نفسه، وبايع للمعتز[6]. عندئذ خلع المعتز أخاه إبراهيم من ولاية العهد وحبسه، فمات بعد خمسة عشر يوماً[7]. وأرسل في طلب المستعين وقتله[8].

↔ وفي العام (٢٥٥هـ/٨٦٩م) عجز المعتز با لله أن يدفع أرزاق الجنود، فطلب من أمه أن تعطيه مالاً، فرفضت. عذّبه الجند حتى أجبروه على خلع نفسه؛ ووُلّيَ بعده المهتدي با لله. ثم مارسوا عليه التعذيب بشكل أشد، فمات[9]. وبعد مماته تبيَّن أن أمه تملك أموالاً طائلة[10].

---

(١) م . ن : ص ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.
(٢) م . ن : ص ٣٤٩.
(٣) م . ن : ص ٣٥٣.
(٤) م . ن : (ج ١١) : ص ٢.
(٥) م . ن : ص ٩.
(٦) م . ن : ص ١٠.
(٧) م . ن : ص ١١.
(٨) م . ن : ص ١١.
(٩) م . ن : ص ١٦.
(١٠) م . ن : ص ١٧. أنظر : **تاريخ الطبري (ج٩)**: م . ن: ص ص١٩٨ ـ ١٩.

↔ وفي العام (٢٥٦هـ/٨٧٠م) قدم موسى بن بغا الكبير إلى سامراء مع جيش بناء لطلب المهدي. فأبطا باستقبالهم. فشكّوا بخديعة. فأقاموه من مجلسه وانتهبوا ما كان في قصره، ثم أخذوه مُهاناً إلى دار أخرى. ولما اطمأن موسى أن المهتدي لا يقف إلى جانب خصمه صالح بن وصيف، بايعه ثانية. وطلبوا منه تسليمهم بن وصيف، فلم يفعل، فأعدوا الكرّة على إهانته. وكانت جرأة عظيمة على الخليفة، ويبدو أنها أصبحت عُرفاً. واستمرّ الأمر إلى أن قُتِلَ المهتدي[1].

ب ـ الصراع ـ الفتنة بين الخلفاء وبين أعمدة سلطتهم:

بعد أن استقرّ الأمر لبني العباس، عملوا على تصفية حلفائهم. وكان الشك رائدهم في كل ما يحيط بهم، والقتل والتصفية كانا الحل الدائم. فأول شيء ابتدأوا فيه، كان القضاء على أهم أعمدة ثورتهم وسلطتهم، خاصة منهم الذين ساعدوهم ضد الأمويين.

↔ **أبو سلمة الخلاّل:** كان أول من استقبل العباسيين الهاربين من الحميمية إلى الكوفة؛ وعلى رأسهم أبو العباس السفاح. وعمل على إخفائهم عن العيون. إلا أنه كان يريد تحويل الأمر إلى آل أبي طالب بعد أن بلغه الخبر عن موت ابراهيم بن محمد[2]. فأصبح أبو سلمة متّهماً عند آل العباس، الذين ظنّوا أن ما فعله أبو سلمة كان عن رأي أبي مسلم. فطلبَ العباس من أخيه أبي جعفر المنصور أن يستوثق الأمر من أبي مسلم. لكنه استنكر ذلك، وأرسل إلى الكوفة من يقتل أبا سلمة ففعل[3].

↔ **أبو مسلم الخراساني:** كان أبو جعفر المنصور يخشى أبا مسلم لما رأى من طاعة العساكر له ـ كيف لا والرجل من أهم القادة العسكريين على الإطلاق، الذين قدّموا أكثر الخدمات أثراً للعباسيين ـ فصارح أخاه السفاح، قائلاً: "لست بخليفة ما دام أبو مسلم حيّاً حتى تقتله". وامتنع السفاح عن ذلك[4].

ولما بُويع للمنصور بالخلافة، بعد موت السفاح، كانت شكوكه قد ازدادت. فاستقدمه إلى العراق في العام (١٣٧هـ /٧٥٥م). فقتله وهو ماثل بين يديه بعد استجواب طويل[5].

---

(١) م . ن : ص ص ٢١ ـ ٢٢.

(٢) الطبري : **تاريخ الطبري (ج٧)** : م . س : ص ٢١٣.

(٣) م . ن: ص ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦. أنظر: ابن كثير: **البداية والنهاية (ج١٠)**: ص٥٣.

(٤) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٠)** : م . س : ص ٥٤.

(٥) م . ن : ص ص ٦٣ ـ ٦٦.

↔ **نكبـة البرامكـة:** كان البرامكة من أهم الدعائم السياسية لبني العبـاس، صداقـة وقرابـة وثقة. إلا أنه في العام (١٨٧هـ/=٨٠٣م)كان فيها هلاكهم علـى يـدي الرشـيد. فقتـل جعفـر البرمكي، ودمَّر ديارهم واندرست آثارهم، وذهب بصغارهم وكبـارهم[١]. ورُويَ أن الرشـيد قطع رأس جعفر، وصلبه، وشُقّت جثته باثنتين، وصُلِبت ثم أُحرقت بعد ذلك[٢]. ثـم شُـحِنَت السـجون بالبرامكـة، واستُلِبَت أموالهـم كلهـا[٣]. ومـات يحيـى الـبرمكي ــ والـد جعفـر ــ في السجن[٤]. ويُروى أن الفضل بن الربيع ـ خصم البرامكة ـ قد سعى بهم لدى الرشيد، و لم يزل يعمل جهده فيهم حتى هلكوا[٥].

↔ وفي العام (١٩٥هـ/٨١١م) خرج الخراسـانية بقيـادة طـاهر بـن الحسـين، فجهَّـز لهـم الأمين جيشاً بقيـادة عبـد الرحمـن بـن جبلـة، فقُتِـلَ عبـد الرحمـن وسـقط ضحايـا كثـيرون في القتال[٦]. ثم وجَّه لهم جيشاً آخر في العام التـالي، و لم يحصـل قتـال[٧]. وقـد سمَّـه المـأمون في العام (٢٠٨هـ/٨٢٤م)، فمات[٨].

↔ **الأفشـين** : وهو من أهم قواد المعتصم. إتهـم أنـه سـاعد المازيـار في العـام (٢٢٤هــ/ ٨٣٩م). ورُويَ أن المازيار قد اعترف عليه؛ فقبضَ على الأفشين وحُوكِم وسُجن إلى أن تـوفي في الحبس في العام (٢٢٦هـ/٨٤١م)؛ فأمر به المعتصم فصُلِـب ثـم أُحـرِق، ثـم ذُرِّيَ رمـاده في دجلة[٩].

↔ **إبن الزيـات** : كان وزيراً للواثق. وقد نقم عليه المتوكل على الله ـ جعفر بن المعتصـم ـ فاعتقله في العام (٢٣٣هـ/ ٨٤٨م)، وعذّبه عذاباً شديداً حتى مات. وجُـرِّد مـن كـل أموالـه وممتلكاته[١٠].

↔ وفي العام (٢٣٤هـ/٨٤٩م)خرج محمد بن مليس عن الطاعـة في أذربيجـان، وجاءتـه البعوث من كل جانب. فاقتتل مع جماعة المتوكل قتـالً شـديداً، ثـم أُسِـر واستُبيحت أموالـه

---

(١) م . ن : ص ص ١٨٩ ـ ١٩٨.
(٢) م . ن : ص ١٩٠.
(٣) م . ن : ص ١٩١.
(٤) م . ن : ص ٢٠٤.
(٥) م . ن : ص ٢٦٣.
(٦) م . ن : ص ٢٢٦.
(٧) م . ن : ص ٢٣٥.
(٨) م . ن : ص ٢٦٠.
(٩) م . ن : ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.
(١٠) م. ن: ص ٣١١. ـ أنظر **تاريخ الطبري** (ج٩): ص ٨١، فترى بأية وحشية أُنزل العقاب به.

وحريمه، وقُتِل كثير من رؤوس أصحابه، وأُسِر سائرهم[1]. وحُمِلوا إلى سامراء، فعفا المتوكل عنهم[2].

↔ وفي العام (٢٤٩هـ/٨٦٤م) وقعت فتنة بين الأتراك، بسبب استئثار أطامش التركي - أمين المال في عهد المستعين بالله - بالأموال. فغضب الأتراك، وأحاطوا بقصر الخلافة، وسحبوا أطامش، وقتلوه ونهبوا أمواله[3].

↔ وفي العام (٢٥٣هـ/٨٦٧م) خرج عبد العزيز بن أبي دلف - بناحية همذان - عن الطاعة. فسار إليه ابن بغا الكبير وهزمه في أكثر من موقعة، وقتل من أصحابه بشراً كثيراً، وأسر ذراري كثيرة؛ وبعث إلى المعتز سبعين حملاً من الرؤوس[4].

أصبح من الواضح أن العلاقات بين رجال السلطة كانت مشوبة بالحذر والشك. فلا صداقات دائمة ولا عداوات دائمة. لم تكن تربطهم أية مواثيق دينية أو أخلاقية. فالسلطة كانت أساساً لا غنى عنها في سبيل امتلاك الثروة. ومواطن الثروة كانت في إيرادات الأمصار، وأمن الأمصار كان أمناً للثروة وتأميناً عليها. كانت الشعوب العاملة في الأمصار قاعدة لإنتاج الثروة. لذا كان التسابق يتم على قدم وساق في سبيل المحافظة على أمن السلطة بدءًا بالخلافة انتهاءً بأمرة الجيوش والحظوة بأمرة مصر من الأمصار، مروراً بالتسابق على كرسي الوزارة أو رئاسة الدواوين... وكان السيف والقوة أداة السلطة وأماناً لاستمرارها، فمن خضع طائعاً لأولي الأمر كانت حياته في مأمن، ومن لم يخضع فكان السيف خير المؤدبين. وقلما كان السيف يستريح في غمده. . .

فإذا ما قمنا بفتح كتب التراث لشعرنا بأنفاسنا تنقطع ونحن ننتظر السنة التي لا نقرأ فيها عن حدوث فتنة أو أكثر، فتنة تذهب ضحاياها بالآلاف؛ فتنقطع الأنفاس ولا تجد محطة تستريح فيها من متابعة أخبار الفتن والقتل والسبي وقطع الأيدي والأرجل والرؤوس. فلا يهنأ بال خليفة أو وزير أو عامل على مصر من الأمصار إذا لم يتوَّج إنتصاراته بالرؤوس المقطوعة، والأرجل المبتورة، والبطون المبقورة. . .

إقتتل الأخ مع أخيه، والعم مع ابن الأخ، وابن العم مع ابن العم. . .

إقتتل الخليفة مع وزرائه، وتآمر الوزراء على الوزراء. . .

إقتتل الخليفة مع عماله على الأمصار، واقتتل العمال مع العمال. . .

---

(١) م . ن : ص ٣١٢.

(٢) م . ن : ص ٣١٣.

(٣) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م . س : ص ٤.

(٤) م . ن : ص ١٢.

إقتتل الخليفة مع الثائرين على ظلمه، واقتتل الثوار مع الثوار. . .

نهب الخليفة جميع الموارد، ووزعها على قصوره وأهله وحاشيته. . .

ونهب الوزراء ـ الواسطة بين الناهب والمنهوب ـ وأُتخموا. . .

نهب العمال على الأمصار ـ أداة القمع المباشر ـ وتربعوا على عروش من الجماجم المجبولة بالدم والعرق. . .

كان الشعب يستجيب لأية دعوة تظهر في الأفق، لأنه كان يحسب أن الخلاص فيها، ولكن. . .

كان سيف الخليفة هم جنوده، لأن الأرزاق كانت بين يديه ينعم عليهم منها. جنود كانوا من العرب في البداية، فلما خشي منهم استبدلهم بالفرس، فاستغاث من شرورهم... فاستبدلهم بالترك فأذلّوه...

كانت ضحايا الخليفة من العرب، فأصبحت منهم ومن الفرس، ثم منهم ومن الترك... واستمر الحال على هذا المنوال إلى أن أصبح الخليفة ضحية بأيدي المماليك والأتراك...

كان سيف السلطان (جنوده) وضحاياه من طينة واحدة: من الراكضين وراء لقمة العيش ... فاقتتل الراكض مع الراكض، والجائع مع الجائع. . .

إستقوى أمراء الجيوش، و أفرزوا نخبة من العسكريين، أخذت تتحكم بالقرار. ولأنهم سيف الخليفة شعروا بقوة تأثيرهم وسلطتهم ، فأصبحوا سيفاً مسلطاً على رقبة سلطانهم؛ فأصبح الخليفة واجهة للنخبة العسكرية، تحكم بشرعيته الدينية؛ إلا أن شرعيته كانت وهمية لا أساس لها، إلا ما توهَّم به العامة، أو ما شُبِّه لها من فتاوى فقهاء السلاطين...

ضاعت الخلافة... وأصبحت الغاية امتلاكاً للسلطة بأي غطاء، أو أي ستار، في سبيل امتلاك المال ... وأصبحت الخلافة ـ التي أرادها المسلمون أداة لفرض الشريعة السماوية في سبيل خير البشر ـ عبئاً على الشريعة وعلى البشر معاً.

حسب البعض أن الحل لن يكون إلا في الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالتي هي أحسن؛ وحسب البعض الآخر أن الحل لن يكون إلا في الخروج على سلطة الظالم، والقتال في سبيل فرض سلطة العادل.

وهنا سوف نلقي أضواءً على النماذج التي تنقل الكلمات إلى واقع واضح.

ج ـ الصراع بين السلطة وبين أصحاب الأهواء السياسية والفرقية والطبقية والعرقية:

إختلطت الأهواء وتداخلت؛ ولكل هوى صبغة كانت تدل إلى اتجاه النخبة التي تقود الصراع ضد السلطة؛ ربما لم تكن القواعد المقاتلة ـ وقود الصراعات ـ قانعة بأهداف تلك الأهواء، أو لم تكن بالمستوى الذي تعي منه أهداف ما كان يحصل من حولها، وإنما الذي كان لا شك فيه هو أن اختيارها طريق الثورة ـ أية ثورة ـ والمشاركة فيها، هو ظلم السلطة ولاعدالتها. لهذا السبب تداخل، في أحيان كثيرة، الديني ـ المذهبي مع العرقي مع الطبقي... وهنا ننقل بعض الشواهد، على أن نراعي في السرد التسلسل الزمني لها، من دون أن نعمل على فرزها إلى اتجاهات محددة:

ـ الصراع بين السلطة وبين الخارجين عليها في الأطراف:

↔ في العام (١٤١هـ/٧٥٩م) خرجت طائفة يقال لها الراوندية على المنصور. وخلصوا أصحاباً لهم من داخل السجن، وقصدوا قصر المنصور. إلا أن جيوش المنصور حصدتهم عن آخرهم[(١)].

↔ وفي العام (١٤٢هـ/٧٦٠م) خلع عُيينة ـ نائب السند ـ الخليفة، فقُهِرَ وهُزِم. وفي العام ذاته، نكث صاحب طبرستان العهد الذي كان بينه وبين المسلمين، فجهَّز له الخليفة وقهره[(٢)].

↔ وفي العام (١٤٣هـ/٧٦١م) غزا أصحاب المنصور بلاد الديلم لأنهم قتلوا من المسلمين خلقاً[(٣)].

↔ وفي العام (١٥٠هـ=٧٦٧م) خرج رجل يُدعى إستاذ سيس فاستحوذ على أكثر بلاد خراسان، وكان معه ثلاثماية ألف. فقتل من المسلمين خلقاً كثيراً، وهزم جيوشهم، وسبى خلقاً كثيراً. فوجَّه المنصور إليهم خازم بن خزيمة؛ فقتل منهم نحواً من سبعين ألفاً؛ وأسر منهم أربعة عشر ألفاً ثم قتلهم جميعاً[(٤)].

↔ وفي العام (١٥٥هـ/٧٧٢م) دخل يزيد بن حاتم بلاد أفريقيا، وقتل من كان فيها من الخوارج. فقتل أمراءهم، وأسر كبراءهم، وأذلّ أشرافهم[(٥)].

---

(١) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٠)** : م . س : ص ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) م . ن : ص ٧٧.

(٣) م . ن : ص ٨٨.

(٤) م . ن : ص ١٠٦.

(٥) م . ن : ص ١١٣.

↔ وفي العام (١٦٠هـ/٧٧٧م) خرج رجل في خراسان يُدعى يوسف على الخليفة المهدي، والتفَّ حوله خلق كثير. فأُسِر، وقُطِعت يداه ورجلاه، ثم ضُرِب عنقه وأعناق مع معه، وصُلِبوا على جسر دجلة[١].

↔ وفي العام (١٦٢هـ/٧٧٩م) خرج عبد السلام اليشكري على المهدي بأرض قنسرين، وتبعه خلق كثير. فهزم جيوش المهدي، لكنه قُتِل أخيراً[٢].

↔ وفي العام (١٦٣هـ/٧٨٠م)، خرج المقنّع الزنديق بخراسان على المهدي؛ وكان يقول بالتناسخ؛ واتّبعه خلق من الطغام وسفهاء الأنام، والسفلة من العوام. فحُوصِر وقُتِل؛ واحتزُّوا رأسه وبعثوا به إلى المهدي[٣].

↔ وفي العام (١٨٠هـ/٧٩٧م)خرجت طائفة بجرجان، فأُنهي أمرها[٤].

↔ وفي العام (١٨٦هـ/٨٠٣م) خرج علي بن عيسى بن ماهان من مرو. فقاتله ابن الخطيب، وسبى نساءَه وذراريه؛ فاستقامت خراسان[٥].

↔ وفي العام (١٩٠هـ/ ٨٠٦م) خلع رافع بن سيَّار ـ نائب سمرقند ـ الطاعة؛ ودعا إلى نفسه، وبايعه أهل بلده، وطائفة كثيرة، واستفحل أمره[٦]. وفي العام ذاته نقض أهل قبرص العهد، فسُبِي أهلها، وقُتِل منهم خلق كثير[٧].

↔ وفي العام (٢٠٨هـ/٨٢٤م) ذهب الحسن بن الحسين ـ أخو طاهر ـ فاراً من خراسان إلى كرمان، فعصي فيها. حاصره المأمون حتى خضع قهراً، وعفا عنه[٨].

↔ وفي العام (٢٣٤هـ/٨٤٧م) خرج محمد بن مليس عن الطاعة في أذربيجان، وجاءته البعوث من كل جانب. فاقتتل مع جماعة المتوكل قتالاً شديداً؛ ثم أُسِر واستبيحت أمواله وحريمه، وقُتِل كثير من رؤوس أصحابه، وأُسِر سائرهم، وحُمِلوا إلى سامراء، وعفا عنهم المتوكل[٩].

---

(١) م . ن : ص ١٣١.
(٢) م . ن : ص ١٣٥.
(٣) م . ن : ص ١٤٥.
(٤) م . ن : ص ١٧٥.
(٥) م . ن : ص ١٨٧.
(٦) م . ن : ص ٢٠٣.
(٧) م . ن : ص ٢٠٣.
(٨) م . ن : ص ٢٦١.
(٩) م . ن : ص ٣١٣.

↔ وفي العام (٢٣٧هـ/٨٥٠) حاصر أهل أرمينيا البلد التي فيها يوسف بن يوسف ـ نائب أرمينيا ـ فقتلوه، وقتلوا طائفة كبيرة من المسلمين. فأرسل المتوكل جيشاً كبيراً؛ فقتل من أهلها ـ ممن حاصر المدينة ـ نحواً من ثلاثين ألفاً، وأسر منهم طائفة كبيرة[١].

↔ وفي العام (٢٣٨هـ/٨٥١م) حاصر بغا ـ قائد جيش المتوكل ـ مدينة تفليس، فخرج إليه صاحبها إسحاق بن اسماعيل؛ فأُسِر إسحاق، وضُربت عنقه، وصُلِب، ثم أُحرقت المدينة. إحترق من أهلها نحو من خمسين ألفاً، وأُسِر من بقي منهم واستُلِبوا. ثم سار بغا إلى مدن أخرى، ممن كان أهلها يمالئون من قتل يوسف بن يوسف؛ فأخذ بثأره، وعاقب من تجرأ عليه[٢].

↔ وفي العام (٢٥٠هـ/٨٦٤م) وثبت الشاكرية والجند في أرض فارس على أميرها، فهرب، وانتهبوا داره[٣].

↔ وفي العام (٢٥٩هـ/٨٧٣م) تغلّب رجل جمّال على مدينة مرو، فانتهبها، وتفاقم أمره هناك[٤].

ـ الصراع بين السلطة والخرّمية :

↔ في العام (١٩٢هـ/٨٠٨م) خرجت الخرمية في أذربيجان. فقُتِل منهم خلق كثير، وأُسِرت ذراريهم وسُبِيت. فقُتِلت الرجال وبيعت الذراري في بغداد. وخرج رافع بن ليث في سمرقند، وكان قد خلع الطاعة[٥].

↔ وفي العام (٢٠٩هـ/٨٢٥م) جرت حروب مع بابك الخرّمي الذي أسر بعض أمراء المسلمين[٦].

↔ وفي العام (٢١٢هـ/٨٢٨م) وجّه المأمون جيشاً لمحاربة بابك الخرمي في أذربيجان[٧].

↔ وفي العام (٢١٤هـ/٨٣٠م) قتل بابك الخرمي خلقاً كثيراً من جيش المأمون[٨].

---

(١) م . ن : ص ٣١٥.
(٢) م . ن : ص ٣١٧.
(٣) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م . س : ص ٦.
(٤) م . ن : ص ٣١.
(٥) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٠)** : م . س : ص ٢٠٧.
(٦) م . ن : ص ٢٦٣.
(٧) م . ن : ص ٢٦٦.
(٨) م . ن : ص ٢٦٨.

↔ وفي العام (٢١٨هـ/٨٣٤م) دخل كثير من أهل همذان، وأصبهان، وماسبذان، ومهرجان، في دين الخرمية. وتجمّع بشر كثير؛ فجهَّز المعتصم لهم جيوشاً كثيرة، وقاتل الخرمية وقتل منهم خلقاً كثيراً، وهربت بقيتهم إلى بلاد الروم. وقد أُسِر منهم وقُتِل ماية ألف مقاتل.

↔ وفي العام (٢٢٠هـ/٨٣٦م) إستفحل أمر بابك الخرمي، فأرسل المعتصم إليهم الأفشين؛ فاقتتلوا قتالاً شديداً. فقتل الأفشين منهم أزيد من ماية ألف، وهرب بابك، وجرت بينهما حروب طويلة[١].

↔ وفي العام (٢٢١هـ/٨٣٧م) إنتصر بابك على بغا الكبير، لكن الأفشين هزمه وقتل خلقاً من أصحابه، واستطاع أن يدخل مدينة بابك في العام ٢٢٢هـ، فاستباح ما فيها. وقد تم ذلك بعد حصار طويل وحروب هائلة، وقتال شديد وجهد جهيد. ثم أمسك به، وقاده إلى المعتصم بسامراء في العام ٢٢٣هـ. فأمر المعتصم بقطع يديه ورجليه، وجزّ رأسه، وبقر بطنه، ثم صُلِب في سامراء. وكان بابك قد قتل من المسلمين ـ في خلال عشرين سنة ـ مائتين وخمسة وخمسين ألف إنسان؛ وأسر خلقاً لا يُحصَون. وكان ممن استنقذه الأفشين من أسره نحواً من سبعة آلاف وستماية إنسان[٢].

↔ وفي العام (٢٢٤هـ/٨٣٩م) خرج المازيار ـ وهو من حلفاء بابك ـ في طبرستان، وأظهر المخالفة للمعتصم؛ ويُروى أن الأفشين شجّعه طمعاً ببلاد خراسان. فجهَّز المعتصم جيشاً كثيفاً، وجرت حروب طويلة، وقد أُسِر المازيار في نهايتها؛ فقُتِل، ثم صُلِب إلى جانب بابك الخرمي[٣].

ـ صراع السلطة مع المسلمين العرب:

وثار المسلمون العرب ضد السلطة، إما لفتنة عشائرية، وإما لظلم لاحق، وإما لطمع في موقع سلطوي. . . :

↔ في العام (١٦٢هـ/٧٧٩م) خرج عبد السلام اليشكري على المهدي، بأرض قنسرين، وتبعه خلق كثير. فهزم جيوش المهدي مرات عديدة، وقُتِل بعدها[٤].

↔ وفي العام (١٧٦هـ/٧٩٣م) وقعت فتنة عظيمة في الشام بين النزارية وهم قيس، واليمانية وهم يمن. وهذا كان أول بدء أمر العشيرتين بحوران. وقُتِل منهم في تلك السنة بشر كثير[٥].

---

(١) م . ن : ص ص ٢٨١ ـ ٢٨٣.
(٢) م . ن : ص ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥.
(٣) م . ن : ص ٢٨٩.
(٤) م . ن : ص ١٣٥.
(٥) م . ن : ص ١٤٥.

وتجددت الفتنة بينهما في العام (١٨٠هـ/ ٧٩٧م) فعالجها جعفر البرمكي؛ ولم يدع في الشام فرساً ولا سيفاً ولا رمحاً إلا استلبه من الناس، إلى أن هدأت [١].

↔ وفي العام (١٩١هـ/٨٠٧م) خرج أبو النداء في الشام[٢].

↔ وفي العام (١٩٤هـ/٨١٠م) خلع أهل حمص نائبهم؛ فولّى الأمين عليهم غيره، فقتل طائفة من وجوه أهلها، وحرق نواحيها؛ فسألوه الأمان، ثم هاجوا فضرب أعناق كثير منهم[٣].

↔ وفي العام (١٩٥هـ/٨١١م) خرج السفياني في الشام ودعا لنفسه[٤].

↔ وفي العام (١٩٦هـ/٨١٢م) وقعت حروب في الشام وتفاقم الأمر، وطال القتال بين الناس. ومات من جرائها نائب الشام عبد الملك بن صالح بن علي[٥].

↔ وفي العام (٢٢٧هـ/٨٤٢م) خرج رجل من أهل الثغور في الشام، يقال له أبو مبرقع اليماني، وقيل إنه السفياني؛ فخلع الطاعة ودعا لنفسه، فاتّبعه خلق كثير، واستفحل أمره؛ وتبعه نحو من مائة ألف مقاتل، فاحتال عليه أمير المعتصم إلى أن استطاع أسره[٦].

↔ وفي العام (٢٤٠هـ/٨٥٥م) خرج أهل حمص على عاملهم، وقتلوا جماعة من أصحابه، وأخرجوه. فبعث المتوكل إليهم أميراً، ففعل الأعاجيب، وأهانهم غاية الإهانة[٧].

وجدد أهل حمص المحاولة في العام ٢٤١هـ، إلا أن عاملهم ضرب ثلاثة منهم بالسياط حتى الموت، وصلبهم. وضرب عشرين منهم كل واحد ثلاثماية، وأرسلهم مقيدين إلى سامراء. وأخرج كل نصراني في المدينة، لأنهم شاركوا في التمرد، وهدم كنيستهم[٨].

↔ وفي العام (٢٥٠هـ/٨٦٤م) وثب أهل حمص على عاملهم فقتلوه؛ فوجّه المستعين بالله إليهم جيشاً، فهزمهم، وأحرق أماكن كثيرة من المدينة[٩].

وقد حصلت سلسلة من الانتفاضات في مصر مع ازدياد الأعباء المعيشية في أواخر العصر الأموي. وكان الفلاحون قد أيدوا الثورة العباسية أملاً في التخلص من الظلم والاضطهاد. ولما لم يتغير شيء ابتدأت الحركات الفلاحية تحركاتها في مصر منذ العام (١٣٥هـ/٧٥٣م)، واشتدت

---

(١) م . ن : ص ١٧٥.
(٢) م . ن : ص ٢٠٦.
(٣) م . ن : ص ٢٢٤.
(٤) م . ن : ص ٢٢٧.
(٥) م . ن : ص ٢٣٥.
(٦) م . ن : ص ٢٩٥.
(٧) م . ن : ص ٣١٩.
(٨) م . ن : ص ٣٢٣.
(٩) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م . س : ص ٦.

في الأعوام (١٤٩هـ/٧٦٧م) و(١٥٦هـ/ ٧٧٣م)، وبلغت منتهى خطورتها في العام (٢١١هـ/٨٢٦م). أما في الأعوام (٢١٥ و٢١٨هـ/ ٨٣٠ و٨٣٢م) فاتخذت طابع الثورة الفلاحية الشاملة، فأحدث المأمون بهم مذبحة كبرى[١].

لعبت الخلافات القبلية دوراً في إثارة هذه الثورات بين عرب الشمال المؤيدين للأمين، وعرب الجنوب المؤيدين للمأمون. وهذا ما أعطى الفرصة للفلاحين المصريين أن يثوروا ضد العرب[٢] :

↔ ففي العام (١٧٨هـ/٧٩٥م) جرت فتنة عظيمة في مصر. وفيها وثبت طائفة من قيس وقذاعة على عامل مصر، فقاتلوه. فبعث الرشيد إليهم جيشاً فأذعنوا بالطاعة[٣].

↔ وفي العام (٢١٠هـ/٨٢٦م)، وبأمر من المأمون، إستنقذ عبد الله بن طاهر مصر من أميرها، الذي تغلّب عليها، فاستعادها منه بعد حروب طويلة[٤].

↔ وفي العام (٢١٣هـ/٨٢٩م) ثار عبد السلام وابن حليس، فخلعا المأمون، واستحوذا على الديار المصرية، وتابعهما طائفة من القيسية واليمنية[٥]. وفي العام٢١٤هـ إنتزِعت مصر منهما، وقُتِلا[٦].

↔ وفي العام (٢٣٨هـ/٨٥٣م) غزا الفرنج مصر، وأسروا نحواً من ستماية امرأة؛ وأخذوا من الأسلحة شيئاً كثيراً. وغرق في بحيرة تنيس أكثر ممن أسروه[٧].

↔ وفي العام (١٧٨هـ/٧٩٥م) خرج الوليد بن طريف بالجزيرة، وحكم فيها، وقتل خلقاً من أهلها، واشتدت شوكته. فبعث إليه الرشيد من قاتله حتى قتله[٨].

↔ وفي العام (٢٣٠هـ/٨٤٥م) خرجت بنو سليم حول المدينة، فعاثوا في الأرض فساداً، وقاتلهم أهل المدينة فهُزِموا. واستحوذوا على ما بين المدينة ومكة من المناهل والقرى. فقاتلهم بغا

---

(١) دلو، برهان الدين: **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**: دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٥: د.ط: ص٢٩٤.

(٢) شلبي ، أحمد : **موسوعة التاريخ الإسلامي (ج٣)** : م . س : ص ١٧٨.

(٣) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٠)** : م . س : ص ١٧١.

(٤) م . ن : ص ٢٦٥.

(٥) م . ن : ص ٢٦٧.

(٦) م . ن : ص ٢٦٨.

(٧) م . ن : ص ٣١٧.

(٨) م . ن : ص ١٧٣.

الكبير ـ أمير جيوش الواثق ـ وقتـل منهـم وأسـر، ودعـاهم إلى الأمـان، فـاجتمع إليـه منهـم خلـق كثير[١].

↔ وفي العام (٢٣٢هـ/٨٤٧م) عاث بنو نمير في اليمامة فسـاداً، فقـاتلهم بغـا الكبـير، فقتـل جماعة منهم وأسر أخرى. وانهزم بنو تميم. وفقد الخارجون ما ينوف على ألفي رجل. وعـاد بغـا إلى بغداد ومعه عدد من أعيانهم أسرى[٢].

↔ وفي العـام (١٩١هـ/٨٠٧م) خـرج ثـروان بـن سيف بسـواد العـراق، فقُتِـل مـع عامـة أصحابه[٣].

↔ وفي العام (١٩٢هـ/٨٠٨م) تحرَّك شروان الحروري في البصرة، وقتل عاملها[٤].

↔ وفي العام (٢٠١هـ/٨١٧م) ثار أهل بغداد، وأخرجوا نائب الحسن بن سـهل، وجـرت حـروب كثـيرة. وفيهـم عـمَّ البـلاء بالعيـارين والشُـطَّار والفُسَّـاق في بغـداد، فاسـتباحوا الأمـوال والأنفس. واستطاع الحسن بن سهل أن يسيطر عليها بعد عدة أشهر[٥].

↔ وفي العام (٢٠٢هـ/٨١٨م) لما بويع لابراهيم بن المهـدي ببغـداد وخلـع المأمون؛ ولمـا لم يستطع إبراهيم تأمين أرزاق الجنود، كَثُرَ النهب والسرقة. وخرج مهدي بن علوان ـ الخـارجي ـ فكسره ابراهيم وهزمه. وخرج أخو أبو السرايا، فقُتِل وأُرسِل رأسه إلى ابراهيم. وخرج سـهل بـن سلامة، وجمع الناس حوله، فقاتله ابراهيم.

↔ جـرت في الكوفـة حـروب بـين أصحـاب ابراهيـم وأصحـاب المأمون، واقتتلـوا قتـالاً شديداً[٦].

↔ وفي العام (٢٦٢هـ/٨٧٦م) دخل يعقوب بن الليث واسط ـ منطقـة في العـراق ـ قهـراً؛ فخرج إليه الخليفة المعتمد بنفسه من سامراء. فكانت الغلبة على يعقوب بعد قتال شديد[٧].

↔ وفي العام (٢١٩هـ/٨٣٤م) قاتل المعتصـم الـزط، الذيـن عـاثوا فسـاداً في بـلاد البصـرة، وقطعوا الطرق ونهبوا الغـلات، فمكـث في قتـالهم تسـعة أشـهر وقهرهـم. فطلـب الأمـان سـبعة

---

(١) م . ن : ص ٢٠٢.

(٢) م . ن : ص ٢٠٨.

(٣) م . ن : ص ٢٠٦.

(٤) م . ن : ص ٢٠٧.

(٥) م . ن : ص ٢٤٧.

(٦) م . ن ك ص ٢٤٩.

(٧) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م . س : ص ٣٥.

وعشرون ألفاً منهم. فنفاهم إلى عين رومة، فأغارت الروم عليهم، فاجتاحوهم و لم يفلت منهم أحد[١].

إندلعت ثورة الزط في العام (٢٠٥هـ/٨٢٠م)، واستمرت حتى العام (٢١٩هـ/ ٨٣٤م). وكان الساسانيون قد استقدموهم إلى مناطق الأهواز في العراق، وكانوا يستخدمونهم في تربية الجاموس والبقر، ولما لحق بهم الجور، وأصبح وضعهم المعيشي سيئاً جداً تذمروا فتمردوا. وأخضعتهم الدولة بعد خمسة عشر عاماً من القتال[٢].

↔ وفي العام (٢٥٥هـ/٨٦٩م) إدَّعى كذباً رجل من البصرة أنه من الطالبيين. فالتفَّ حوله خلق من الزنج ـ كانوا يكسحون السباخ ـ واجتمع معه بشر كثير، فهزم جيش البصرة. وجرت وقعات كثيرة، وكان جيشه يكثر. قتل وأسر من أهل البصرة خلق كثير[٣].

↔ وفي العام (٢٥٦هـ/٨٧٠) حاصر البصرة، فمنع عنها الأطعمة[٤].

↔ وفي العام (٢٥٧هـ/٨٧١م) هزم سعيد الحاجب صاحب الزنج، واستنقذ منه أسرى كثيرون، وأموالاً جزيلة. أما الزنج فقتلوا ناساً كثيراً من جيش سعيد، ودخلوا البصرة، فأُحرق الجامع ونُهب، فهرب ناس كثير وقُتِلوا. وأحرق الزنج الكلأ[٥]. وفي العام (٢٥٨هـ/٨٧٢م) إستمرت المعارك شديدة. وفي العام (٢٥٩هـ/٨٧٣م) هُزِم الزنج، وقُتِل وأُسِر منهم ناس كثير. إلى أن قُتِل صاحب الزنج في العام (٢٦٠هـ/٨٧٤م)[٦].

وعلى الرغم من ذلك، استمرت حرب الزنج شديدة في العام (٢٦١هـ/٨٧٥م)[٧]. وكذلك في العام (٢٦٢هـ/٨٧٦م). ووقعت بهم مقتلة عظيمة في العامين (٢٦٣ و٢٦٥هـ/ ٨٧٧ و٨٧٩م)[٨].

د ـ الصراعات ـ الفتنة العباسية ـ الشيعية:

قبل البدء ببحث أحداث الصراعات ـ الفتن العباسية ـ الشيعية نرى أنه لا يمكن أن نبحث هذا الموضوع بدقة من دون أن نحدد ما نفهمه من مصطلح "الشيعي". فتعبير الشيعي لم يكن

---

(١) م . ن : (ج١٠) : ص ٢٨٢.
(٢) دلو ، برهان الدين : م . س : ص ٢٩٤.
(٣) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م . س : ص ١٩.
(٤) م . ن : ص ٢٤.
(٥) م . ن : ص ٢٨.
(٦) م . ن : ص ص ٣٠ ـ ٣١.
(٧) م . ن : ص ٣٢.
(٨) م . ن : ص ٣٥.

مصطلحاً مطلقاً بل هو نسبي؛ فهناك ما يجمع الشيعة هو تأييدهم لعلي بن أبي طالب. وهناك ما يفرقهم على مستوى العقيدة والسياسة والممارسة...وقد تعددت أساليب المعارضة لدى الفرق الشيعية بتعدد هذه الفرق، وأهمها: الإثني عشرية ـ الزيدية ـ الإسماعيلية ـ القرامطة ـ الفاطميون ـ الأدارسة...

شكّل الحلف العباسي ـ العلوي ـ الفارسي القوّة التي استطاعت أن تقضي على الدولة الأموية. وكان الاتفاق بين العلويين والعباسيين حول الإعداد لثورة ضد الأمويين قائماً على بثّ الدعوة باسم الرضا من آل البيت لتكون أكثر قبولاً عند الناس؛ وقد حددوا مركز الدعوة في خراسان والكوفة لأسباب من ولائهما لفكرة التشيُّع[1].

لكن أنظار بني العباس كانت قد صُوِّبت تجاه الاستئثار بالخلافة لأسباب متعددة منها: سلسلة التنازلات التي قدّمها العلويون لبني أمية، مثل تنازل الحسن لمعاوية، ومبايعة محمد بن الحنفية ليزيد، أو وصية أبي هاشم بن محمد بن الحنفية للإمام العباسي في الحميمية. وهذه الأسباب مجتمعة شكّلت نقطة التحول في العلاقات بين العلويين والعباسيين[2].

كانت خطبة الخليفة العباسي الأول أبي العباس السفاح (١٣٢ـ ١٣٦هـ/٩٦٦ ــ ٩٧٠م)، عن أحقية آل العباس بالخلافة دون غيرهم[3]، إعلاناً لانتهاء العلاقات الودية بين العباسيين والعلويين. وخطب أبو داوود ـ عم أبي العباس ـ من بعده، ومما قاله أن بني أمية ابتزُّوا حق بني العباس، واستأثروا بالفيء والصدقات "فركبوا الآثام وظلموا الأنام، وانتهكوا المحارم وغشوا بالجرائم... ومرحوا في أعنّة المعاصي... فمُزِّقوا كل ممزَّق، فبعداً للقوم للظالمين... وظنَّ عدو الله أن لن نقدر عليه... فوجد أمامه ووراءه، وعن يمينه وعن شماله من مكر الله وبأسه ونقمته ما أمات باطله... **وردَّ إلينا حقنا وإرثنا**"[4].

لو لم نُحدِّد قائل هذا النص لكان يمكن أن يكون ناطقاً باسم كل معارض سياسي ــ ديني كان من الممكن أن يستولي على السلطة من خصم سلطوي مهزوم. وسوف يتكرَّر مضمون هذا الكلام في أقوال وأفعال خصوم السلطة العباسية ومعارضيها على مرِّ مئات السنين، كما مرَّ في أقوال وأفعال من وصل إلى السلطة من قبلهم.

لما انفرد العباسيون بالسلطة، وقف الشيعة في الصف المعارض لهم. واتخذ الصراع بينهما وجهين متمايزين: الثورة المسلحة، والصراع الفقهي ـ الديني.

---

(١) الليثي، سميرة مختار: **جهاد الشيعة**: دار الجيل: بيروت: ١٩٧٨: ط٢: ص٤٥.

(٢) م . ن : ص ٧٥.

(٣) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ (م٥)**: م. س: ص ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٤) م . ن : ص ٦٧.

فأما حركة الصراع الفقهي ـ الديني فكانت بارزة في الرسائل المتبادلة بين العباسيين والعلويين، وفي مجالس المناظرة، وفي الاستعانة بالشعر، وهو كان أمضى الأسلحة في ذلك العصر، ثم في حركة تدوين الحديث[1]. ولم يكن لهذا الجانب من الصراع أية مظاهر للعنف، بل كان من المطلوب أن لايُمارَسَ العنف، وبديلاً عن ذلك واستتاراً عن أعين السلطة العباسية، خوفاً من الملاحقة والسجن والقتل، فقد أقرَّ جعفر الصادق ـ الإمام الشيعي الإثنا عشري ـ مبدأ التقية؛ كما حاول كل من جعفر الصادق وموسى الكاظم أن يثنيا زيد بن علي بن الحسين عن القيام بثورته المسلحة التي قام بها من دون الالتفات إلى نصائحهما في العام (١٢٢هـ/٧٤٠م)؛ ولهذا لم يبدِ أصحاب هذا الوجه من الصراع أيّ ميلٍ إلى مقاومة العباسيين[2]. وقد حذا حذو الإمامية فرقة شيعية أخرى ـ وهي فرقة الكيسانية التي تنتسب إلى محمد بن الحنفية ــ وظهر ذلك بعد أن تنازل أبو هاشم ـ ابن محمد بن الحنفية ـ عن الخلافة للعباسيين في الحميمية بعد أن شعر بدنو أجله[3].

ـ الشيعة وأسلوب المواجهة المسلحة :

لقد تبنّى هذا الأسلوب كل من الزيدية، المنتسبون إلى زيد بن علي (زين العابدين) بن الحسين؛ وأبناء عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب؛ والفرقة الإسماعيلية التي تنتسب إلى اسماعيل بن جعفر الصادق، بالإضافة إلى فرعين منها هما: القرامطة والحشاشون.

ـ **الزيدية** : كانت الأكثر اعتدالاً ـ بالنسبة إلى مواقفها من صحابة الرسول ــ بين الفرق الشيعية، فهم قد ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة، سواء كانوا من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين. وأقروا بشرعية خلافة أبي بكر وعمر، وإن كان علي ــ حسب اعتقادهم ــ أفضل منهما. ولم يقروا سياسة محمد الباقر، وابنه جعفر الصادق، بالاكتفاء بالإمامة الروحية من دون إعلان الثورة. وقالت الجارودية، إحدى الفرق الزيدية: "من ادعى منهم الإمامة وهو قاعد في بيته مرخي ستره عليه فهو كافر مشرك؛ وكل من اتبعه على ذلك، وكل من قال بإمامته"[4].

وقال زيد بن علي: "ليس الإمام منا من أرخى عليه ستره، إنما الإمام من أشهر سيفه"[5].

---

(١) الليثي ، سميرة مختار : م . س : ص ٢٤.

(٢) م . ن : ص ٢٥٢.

(٣) م . ن : ص ص ٣٨ ـ ٤٣.

(٤) م . ن : ص ٩٣.

(٥) المازندراني ، محمد بن علي (ت سنة ٥٨٨هـ/١١٩٢م): مناقب آل أبي طالب: نقلاً عن: إيبش ، يوسف: **الإمام والإمامة عند الشيعة**: دار الحمراء: بيروت: ١٩٩٠: ط١: ص٦٣.

ولقد بدأت الزيدية "ثورة معتزلية "ضد الدولة الأموية، قادها إمام ثائر من أئمة أهل بيت الرسول على عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك في العام (١٢٢هـ/٧٤٠م). ثم استمرت ممثلة للتيار الثوري في أمراء آل البيت، الذين قادوا تياراً فكرياً يتمذهب بأصول المعتزلة الخمسة في العقائد، مع اختلافات بسيطة في بعض المسائل السياسية الخاصة بمبحث الإمامة ... فهم معتزلة في الأصول؛ وهم تيار الثورة في آل البيت والاعتزال على السواء[١].

وهنا سنستعرض، باختصار، تاريخ الحركات الشيعية المسلحة، منذ بداية العصر العباسي ــ أي منذ أواخر النصف الأول للقرن (٢ هـ/ القرن٨م) ــ حتى أواسط النصف الثاني من (القرن٣هـ/ القرن٩م):

الحركات الشيعية في الأطراف:

↔ في العام (١٤٠هـ/٧٥٨م) قتل عامل الخليفة المنصور، في خراسان، جماعة من الأمراء لأنه بلغه عنهم أنهم يدعون إلى خلافة آل علي بن أبي طالب، وحبس الآخرين[٢].

↔ وفي العام (١٧٦هـ/٧٩٣م) ظهر يحيى بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب في بلاد الديلم، واتبعه خلق كثير؛ وارتحل الناس إليه من الكوفة والأمصار؛ فانزعج الرشيد. واستطاع الفضل بن يحيى بن خالد البرمكي أن يقنعه بأمان الرشيد؛ فقدم إلى بغداد، فأكرمه، لكنه لم يعش طويلاً ومات[٣].

↔ وفي العام (١٩٩هـ/٨١٥م) خرج حسن الهرش في خراسان ــ في أثناء عهد المأمون ــ يدعو إلى الرضا من آل محمد، فجبى الأموال. فأرسل المأمون إليه جيشاً فقتلوه[٤].

≈ وفي العام (٢١٩هـ/٨٣٤م) ظهر محمد بن القاسم بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، بالطالقان من خراسان، يدعو إلى الرضا من آل محمد؛ فاجتمع عليه خلق كثير، وقاتله عبد الله بن طاهر مرات متعددة؛ ثم ظهروا عليه فهرب، وأُخِذ، فحبسه المعتصم؛ ثم اختفى، ولم يُعرَف عنه شيئاً[٥].

≈ وفي العام (٢٣٥هـ/٨٥٠م) أتى المتوكل بيحيى بن عمر بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وكان اجتمع إليه قوم من الشيعة، فأمر بضربه، ثم حُبِس[٦].

---

(١) عمارة ، محمد : **تيارات الفكر الإسلامي** : م . س : ص ٩٧.
(٢) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٠)** : م . س ك ص ٧٥.
(٣) م . ن : ص ص ١٦٧ - ١٦٨.
(٤) م . ن : ص ٢٤٤.
(٥) م . ن : ص ٢٨٢.
(٦) م . ن : ص ٣١٤.

وبعد موت يحيى بن عمر في العام (٢٥٠هـ/٨٦٤م) رفض بعض الأهالي في ناحية طبرستان قبول جابر بن هارون بتسليم الأراضي فيها. فأرسلوا إلى الحسن بن زيد بن محمد بن اسماعيل بن الحسين بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، فبايعوه؛ والتف حوله الديلم وجماعة من الأمراء، وسيطر على طبرستان بكاملها. ثم أخذ الري[١]؛ إلى أن أُسِر في العام (٢٥٥هـ/٨٦٩م)[٢].

↔ وفي العام (٢٥٠هـ/٨٦٤م) ظهر في الري أحمد بن عيسى بن حسين الصغير بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وإدريس بن موسى بن عبد الله بن موسى بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب، ودعيا إلى الرضا من آل محمد[٣].

↔ وفي العام (٢٥١هـ/٨٦٥م) ظهر بأرض قزوين رجل من أهل البيت هو الحسين بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن اسماعيل الأرقط بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب[٤].

وفي المدينـــة

↔ لما فُشِلَت ثورة زيد بن علي في العام (١٢٢هـ/٧٤٠م) ضد الأمويين في الكوفة، وبعد أن فُشِلَت ثورة ابنه يحيى في خراسان في العام (١٢٥هـ/٧٤٣م)، إنتهى أمر الزيدية إلى محمد النفس الزكية وأخيه ابراهيم[٥]. وكان للمعتزلة موقف مؤيد لمحمد النفس الزكية؛ وقد بايعه زعيماها: واصل بن عطاء (ت سنة ١٣١هـ/٧٤٩م)؛ وعمرو بن عبيد؛ إلا أن الأخير منهما كفَّ عن متابعة محمد حين خرج محمد من المدينة في العام (١٤٥هـ/ ٧٦٣م)[٦].

≈ وفي العام (١٤٤هـ/٧٦٢م) لاحق المنصور إبراهيم ومحمد ـ أولاد عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب ـ وكانا هاربين منه. فحبس المنصور بني حسن في المدينة عن آخرهم . ثم نقلهم إلى العراق وفي أرجلهم القيود، وفي أعناقهم الأغلال. هلك كثير منهم في السجن، أما الباقي فقد خرجوا بعد موت المنصور في العام (١٥٨هـ/٧٧٥م)[٧].

---

(١) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م . س : ص ٦.
(٢) م . ن : ص ١٥.
(٣) م . ن : ص ٦.
(٤) م . ن : ص ٩.
(٥) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١٥٦.
(٦) الإصفهاني: مقاتل الطالبيين: نقلاً عن فهمي جدعان: **المحنة**: دار الشروق: الأردن: ١٩٨٩ : ط١: ص٥١.
(٧) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٠)** : م . س : ص ٨٥.

↔ وفي العام (١٤٥هـ/٧٦٣م) خرج محمد بالمدينة على المنصور؛ وخرج أخوه ابراهيم في البصرة.

أما محمد فقد خرج في المدينة وسجن نائبها، فبايعه أهلها. وقد أفتى الإمام مالك ببيعته، فقيل له إن في أعناقنا بيعة المنصور، فقال: إنما كنتم مُكرَهين وليس لِمُكرَهٍ بيعة. ولما بلغ المنصور الأمر عن محمد قال: هلك وا لله وأهلك معه من اتبعه؛ فبعث المنصور إليه بكتاب ينصحه فيه بالتراجع عن موقفه، فردَّ محمد عليه: "أنا أحق بهذا الأمر منكم، وأنتم إنما وصلتم إليه بنا، فإن علياً كان الوصي وكان الإمام؛ فكيف ورثتم ولايته ووُلْدُه أحياء؟ ...وإنني أوسط بني هاشم نسباً، و أصرحهم أباً، لم تُعرَّق فيَّ العجم، و لم تنازع فيَّ أمهات الأولاد ... فأنا أولى بالأمر منك، وأولى بالعهد وأوفى به منك، فإنك تعطي العهد ثم تنكث ولا تفي ... وكذلك فعلت في عمك عبد ا لله بن علي، وأبي مسلم الخراساني"[١].

أما أبو جعفر المنصور فقد أجابه أنه كان للرسول أربعة أعمام "فاستجاب له إثنان أحدهما جدنا، وكفر إثنان أحدهما أبوك ـ يعني جده أبا طالب"[٢].

وبعث محمد إلى أهل الشام يدعوهم إلى بيعته، فأبوا قائلين: "قد ضجرنا من الحروب، ومللنا من القتال". وقال بعض أهل المدينة: "كيف نبايعك، وقد ظهرت في بلد ليس فيه مال نستعين به على استخدام الرجال؟"[٣].

وأرسل المنصور إلى المدينة جيشاً من عشرة آلاف بقيادة عيسى بن موسى، فقتل محمداً، وحُزَّ رأسه[٤].

أما ابراهيم فقدم إلى البصرة في العام (١٤٥هـ/٧٦٣م)، وأظهر الدعوة لنفسه بعد مقتل أخيه، فبايعه عدد من الناس في البصرة؛ وقدم الناس من كل فجٍّ لمبايعته. فلما بلغ خبره المنصور، صار يقتل كل رجل في الكوفة إذا اتُّهِمَ بأنه يؤيد إبراهيم؛ وكان رجاله يرصدون الطرقات فيقتلون الوافدين لمبايعة ابراهيم، ويصلبهم في الكوفة. ويُروى أن الراوندي ـ من أصحاب المنصور ـ قتل خمسماية من مؤيدي إبراهيم. أما ابراهيم فأصاب سلاح ألفي فارس للمنصور، وانتهى إلى قصر الأمير في البصرة وسجنه، واستحوذ على بيت المال وفيه ستماية ألف، وقيل ألفا ألف. وقد بايعه أهل الأهواز، وكذلك فارس والمدائن والسواد. واستفحل أمره جداً، خاصة وإن المنصور وزَّع جيشه بين إفريقيا والحجاز والري. فأخذ يستقدمهم فيردُّون من نكث البيعة

---

(١) م . ن : ص ٨٥.

(٢) م . ن : ص ٨٥.

(٣) م . ن : ص ٨٦.

(٤) م . ن : ص ٨٩.

إلى الطاعة. وقدم إبراهيم من البصرة إلى الكوفة بمائة ألف، فلاقاه جيش المنصور، فاقتتلوا قتالاً شديداً. وانهزم جيش المنصور، لكنهم جمعوا أنفسهم وعادوا إلى القتال، فقُتِلَ من الفريقين خلق كثير. وقُتِلَ إبراهيم، وحُمِلَ رأسه إلى المنصور، وكان ذلك في العام ١٤٥هـ(١).

↔ وفي العام (١٥٦هـ/٧٧٣م) ظفر عامل المنصور على البصرة بعامل ابراهيم على فارس، فقُطِعت يداه ورجلاه، وضُربت عنقه، ثم صُلِب(٢).

↔ وفي العام (١٦٩هـ/٧٨٦م) خرج بالمدينة الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، فالتفَّ حوله جماعة فبايعوه؛ ولم يُجمِع عليه أهل المدينة. بعث إليه الهادي جيشاً فقاتلوه، وقتلوا طائفة من أصحابه(٣).

↔ وفي العام (٢٧١هـ/٨٨٥م) دخل إلى المدينة محمد وعلي، إبنا الحسين بن جعفر بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فقتلا خلقاً من أهلها، وأخذا أموالاً جزيلة(٤).

وفي مكة :

↔ في العام (١٧٦هـ/٧٩٣م) دخل أبو السرايا إلى مكة وسيطر عليها، وسوف نتكلم عن ذلك لاحقاً لأسباب منهجية.

↔ وفي العام (٢٥١هـ/٨٦٥م) خرج في مكة إسماعيل بن يوسف بن ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فهرب نائبها وانتُهب منزله ومنازل أصحابه، وقُتِل جماعة من الجند، وغيرهم من أهل مكة؛ وأخذ من الكعبة ومن الناس أموالاً. ثم خرج إلى المدينة فهرب نائبها. وعاد إلى مكة فحصر أهلها، وهلكوا جوعاً. ثم رحل إلى جدَّة، وحجَّ إلى مكة. ويُروى أنه قتل من الحجيج ألفاً ومائة، وسلبهم أموالهم(٥).

وفي اليمن :

↔ في العام (٢٠٠هـ/٨١٦م) خرج في اليمن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ويُقال له الجزار لكثرة من قتل من أهل اليمن. وحصلت في اليمن حروب كثيرة(٦).

---

(١) م . ن : ص ص ٩١ ـ ٩٥.

(٢) م . ن : ص ١١٤.

(٣) م . ن : ص ١٥٧.

(٤) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م . س : ص ٤٩.

(٥) م . ن : ص ١٠.

(٦) م . ن : (ج١٠) : ص ٢٤٦.

↔ وفي العام (٢٠٧هـ/٨٢٣م) خرج عبد الرحمن بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، ببلاد (عك) في اليمن يدعو إلى الرضا من آل محمد، وحصل ذلك لما أساء العمال السيرة، وظلموا الرعايا. فلما ظهر بايعه الناس. فبعث إليه المأمون دينار بن عبد الله في جيش كثيف. فرضي بالأمان، وعاد إلى بغداد، ولبس السواد[١].

وفي الكوفـــــة :

↔ في العام (١٩٩هـ/٨١٥م) خرج إلى الكوفة محمد بن ابراهيم، بن اسماعيل بن ابراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، يدعو إلى الرضا من آل محمد. وكان القائم بأمره أبو السرايا. فاجتمع عليه أهل الكوفة ووافقوه. وهزموا جيش المأمون بقيادة زاهر بن المسيَّب. وفي اليوم التالي قُتِلَ محمد، وقيل سمَّه أبو السرايا، وأقام مكانه محمد بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وانتشر الطالبيون في تلك البلاد. ودخلت جيوش أبي السرايا البصرة والمدائن. لكن الحسن بن سهل هزم أبا السرايا أكثر من مرة حتى ردَّه إلى الكوفة، ووثب الطالبيون على دور بني العباس في الكوفة فنهبوها وخرَّبوا ضياعها. وبعث أبو السرايا إلى مكة فهرب نائبها. وسيطر عليها حسين الأفطس ـ صاحب أبي السرايا ـ وأخذ ما في الكعبة من الأموال في العام ٢٠٠هـ. وتتبَّع ودائع بني العباس. وقُتِل أبو السرايا، وضُرِبَت عنقه، وقُطِعَت جثته اثنتين، ودام خروجه عشرة أشهر[٢].

↔ وفي العام (٢٣٦هـ/٨٥١م) أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي بن أبي طالب، وما حوله من المنازل والدور. ونُوديَ في الناس بمنعهم عن المجيء إلى المكان[٣].

↔ وفي العام (٢٥٠هـ/٨٦٤م) ظهر أبو الحسين يحيى بن عمر بن يحيى بن حسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فاجتمع إليه خلق من أهل الكوفة، فدخلها وفتح السجنين وأطلق من فيهما. والتفَّ عليه قوم من الزيدية وغيرهم. قاتله عبد الرحمن بن الخطاب قتالاً شديداً، لكن يحيى هزمه، ودخل الكوفة، ودعا إلى الرضا من آل محمد. تولاَّه أهل بغداد من العامة وغيرهم ممن ينتسب إلى التشيُّع. وقُتِلَ يحيى، فحزُّوا رأسه، وبُعِثَ به إلى سامراء، فبغداد[٤].

(١) م. ن : ص ٢٥٩.

(٢) م. ن : ص ٢٤٥.

(٣) م. ن : ص ٣١٥.

(٤) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م. س : ص ٥.

↔ وفي العام (٢٥١هـ/ ٨٦٥م) خرج في الكوفة رجل من الطالبيين، وهو الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد الله بن حسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. فوجّه إليه المستعين با لله مزاحم بن خاقان، فهزمه، وقتل من أصحابه، وحرق ألف دار، ونهب أموال الذين خرجوا معه[1].

↔ وفي العام (٢٥٥هـ/٨٦٩م) ظهر بالكوفة عيسى بن جعفر، وعلي بن زيد، الحسنيّان، واستفحل أمرهما بها[2].

↔ وفي العام (٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) خرج رجل في الكوفة، يقال له علي بن زيد الطالبي، واستفحل أمره[3].

عاشت الدولة العباسية ـ كما أيدته الوقائع ـ في ظل مناخ لامستقر طوال فترة حكمها: قتال مع دول الجوار في سبيل حماية الثغور الإسلامية (وهو موضوع لم نتطرق إليه في هذا البحث لأنه ليس من اختصاصه) ـ إقتتال بين الدولة وأمراء أطرافها أو بين الأمراء بعضهم ضد بعض ـ إقتتال الدولة مع شتى صنوف المعارضة. وعلى الرغم من أن الدولة كانت تنهك من كثرة الخارجين على سلطانها إلا أنها كانت تنتصر عليهم في نهاية المطاف. لكن كل ذلك ينبغي أن لا يُغيِّب عن البال كثرة الضحايا الذين كانوا يتساقطون بعشرات الآلاف، وكثرة الخسائر المادية ، وفداحة الآثار الإجتماعية السلبية من كثرة الأرامل والأيتام...

لم يكن هناك من بين العديد من الذين خرجوا على الدولة صاحب مشروع سياسي جدي سوى الفرق الشيعية غير الإثني عشرية ولم تستطع أي منها أن تحقق ما تصبو إليه؛ إلا أنه ـ حتى الربع الأخير من القرن ٣هـ/القرن ٩م ـ مهّدت سلسلة الصراعات ـ الفتن المتواصلة، بالإضافة إلى غيرها من العوامل التي ليست من اختصاص بحثنا أيضاً، إلى مرحلة جديدة في تاريخ الصراع العباسي ـ الشيعي، وهي مرحلة بداية ظهور الدعوة الإسماعيلية، بشتى تشعباتها، والتي استطاعت أن تستلم السلطة وأن تسيطر على مساحات شاسعة من أراضي الدولة الإسلامية؛ إذ وصل الأمر إلى أن تعلن دولة الخلافة باسمها، وتحاصر الخليفة العباسي في بغداد لعشرات الأجيال.

ولأهمية تلك المرحلة في الصراعات ـ الفتن الداخلية، بين الشيعة الإسماعيلية والسُّنّيّة العباسية، كان لا بد من إيلائها أهمية في هذا البحث.

---

(١) م . ن : ص ٩.
(٢) م . ن : ص ١٦.
(٣) م . ن : ص ٢٤.

الدعــوة الإسماعيليــة

كان التاريخ السياسي للدعوة الإسماعيلية من أهم مراحل تاريخ مختلف الفرق الإسلامية على الإطلاق؛ فقد احتلَّ حيزاً طويلاً من التاريخ الإسلامي، فامتدَّ ما يقارب من أربعة قرون ــ أي منذ العام (٢٧٨هـ/٨٩٢م) تقريباً، أي تاريخ بدء نشاط الحركة القرمطية، وانتهاءً بالعام (٦٧٢هـ/١٢٧٤م)، تاريخ القضاء على آخر معاقل حركة الحشاشين (الإسماعيلية النزارية). وقد عاشت الإسماعيلية عصرها الذهبي منذ تأسيس الدولة الفاطمية في المغرب، ثم انتقالها إلى مصر؛ فابتدأ تاريخ الدولة الفاطمية الفعلي في العام (٢٩٧هـ/ ٩١٠م) وانتهى في العام (٥٦٧هـ/١١٧٢م).

وافقت الإسماعيلية الشيعة الإمامية حول الأئمة الستة الأُوَل ـ أي من الإمام علي بن أبي طالب إلى الإمام جعفر الصادق ــ إلا أنها ساقت الإمامة إلى أولاد اسماعيل (ت في السنة ١٤٢هـ/٧٦٠م) وهو الابن الأكبر لجعفر الصادق بدلاً عن أخيه موسى الكاظم (١٢٨ ــ ١٨٣هـ/٧٤٥ ـ ٧٩٩م)؛ فجعلت إسماعيل إماماً سابعاً وهو ـ كما تحسب الإسماعيلية ــ آخر الأئمة الظاهرين.

ولمدة قرن ونصف القرن تقريباً ـ بعد وفاة اسماعيل ـ ظل الأئمة الإسماعيليون مخبوئين؛ ولم يكن يُعرَف سوى القليل من أوجه نشاط دعاتهم أو تعاليمهم. وبعد أن بدأ الخلفاء العباسيون يضعفون ـ منذ النصف الأول من القرن٣هـ/ القرن٩م تقريباً ـ عندما تحولوا إلى أدوات عاجزة، وظهرت أسر إسلامية حكمت الأقاليم، وقامت سلطتهم على الابتزاز والاضطهاد، إستفاد الشيعة الإسماعيلية من هذه الظروف في الخروج إلى العلن.

إضافة إلى ذلك حدثت متغيرات إجتماعية واقتصادية، فكثرت الثروة وجلبت القوة والغنى للبعض، والخيبة والفقر للبعض الآخر. فنمت في الريف الملكيات الكبيرة، وزاد الإفقار بصغار الملاكين. ومع تقدم التجارة والصناعة ولدت طبقة العمال المعدمين. فلم تستطع الشريعة الجافة، ولا الفلسفة المتعالية، أن تقدما أقل سلوى للمحرومين. فاستفادت الدعوة الإسماعيلية من الحالتين: إغناء فكرها من الثراء العلمي والفلسفي من جهة، والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المزرية من جهة أخرى[1].

---

(١) لويس، برنارد: **الحشاشون**: دارآزال: بيروت: ١٩٨٦: ط٢: ص ص ٥٩ ـ ٦٣. (تعريب: محمد العزب موسى).

إتخذت الإسماعيلية، في باديء الأمر، مقراً لها في منطقة الأهواز؛ ثم اتجهت نحو المغرب، ومهّدت لقيام الدولة الفاطمية؛ فأنهت الإسماعيلية دور الستر، وظهر الإمام عبد الله المهدي ـــ مؤسس الدولة الفاطمية ـ في المغرب[1].

ينقسم، إذاً، التاريخ السياسي للحركة الإسماعيلية، إلى مراحل ثلاث، أو إلى فرق ثلاث أساسية إلتقت في كنف العقيدة الإسماعيلية؛ لكنها كانت تتمايز، أحياناً، في الاتجاهات والطموحات السياسية. قد شهدت انقسامات، كما يلي:

ـ بعضها غلبت عليه الفلسفة: إخوان الصفاء وخلان الوفاء.

ـ وغلبت على بعضها النزعة الاجتماعية الجماعية كالقرامطة.

ـ وغلبت على بعضها المحافظة كالفاطميين[2].

ـ وبعضها غلبت عليه أسلوب جماعات العمل المنظم (الحشاشون) في سبيل إرهاب الخصم[3].

كانت الدعوة الفاطمية ـ أكثرهم أهمية سياسية ـــ تشكل القاسم المشترك، والحاضن الرئيس للفرق الإسماعيلية. ففي مراحل تأسيسها الأولى، تعايشت الدعوة الفاطمية ـــ في خلال مرحلة تاريخية مشتركة ـــ مع الحركة القرمطية؛ وفي مراحل انتهائها تعايشت مع حركة الحشاشين.

ويمكننا أن نحدد تلك الحقب على الشكل التالي:

ـــ إبتدأت الحركة القرمطية في العام (٢٧٨هـ/٨٩٢م) وانتهت في العام (٣٧٥هـ ـــ ٩٨٦م).

ـــ خرجت الدعوة الفاطمية إلى العلن في العام (٢٩٧هـ/٩١٠م) وانتهت في العام (٥٦٧هـ/ ١١٧٢م).

فالقرمطية، إذاً، سبقت تأسيس الدولة الفاطمية بحوالي العشرين عاماً. وأسست في البحرين دولة مستقلة عن الدولتين العباسية والفاطمية، وعاشت حوالي الـ٧٥عاماً.

أما دولة الحشاشين (الإسماعيلية النزارية) فقد تأسست في العام (٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م) وانتهت في العام (٦٧٢هـ/١٢٧٤م)، ورافقت الدولة الفاطمية حوالي الـ ٨٤ عاماً، واستمرت حوالي القرن بعد انهيار الدولة الفاطمية.

---

(١) الليثي ، سميرة مختار : م . س : ص ص ٢٣٨ - ٢٤١.

(٢) الكيالي ، عبد الوهاب : **موسوعة السياسة (ج٣)** : م . س : ص ٥١٥.

(٣) بن عمو، سميرة: **"آل ـ موت"أو أيديولوجيا الإرهاب الفدائي**: المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٩٢:ط١: ص ١٩.

ولكن لم يكن بين الحركتين: القرامطة والحشاشين أي تاريخ مشترك.

أما عن العلاقة بين الإسماعيلية و القرمطية والحشاشين فكانت، في حدها الأدنى، أن الدعوات الثلاث تنتسب إلى الإسماعيلية - وهي الدعوة الأم. وسوف نرى، فيما يلي، عند الكلام عنها مدى ما يجمعها وما يفرقها.

↔ الدعوة القرمطية :

إلتبس الأمر عند بعض الباحثين في عدم التمييز بين الحركة القرمطية والدعوة الإسماعيلية؛ والسبب أن المعارضين للحركتين كانوا يتعمدون الربط بينهما، والقصد من وراء ذلك اتهامهما معاً بالتدليس والخبث والمكر والاحتيال والخروج على الدين... لكن حقيقة الأمر أنه كان بينهما علاقة مركّبة ومعقّدة(١).

لقد نشأ القرامطة، كفرقة، في العراق في أول الأمر في العام (٢٧٨هـ/٨٩٢م) بعد إخماد ثورة الزنج، أو قبل ذلك بقليل(٢). وابتدأت الدعوة في أول الأمر على يد رجل ملقّب بقرمط، وكان يدعو إلى إمام من أهل بيت الرسول(٣).

كان يوجد ثلاث فرق قرمطية، وهي: قرامطة سواد الكوفة - قرامطة بادية الشام - ثم قرامطة البحرين. و لم تكن الفرق الثلاث موحّدة البرامج(٤).

فالدعوة القرمطية، التي قامت باسم المباديء الإسلامية، ودعت إلى العدالة الاجتماعية، لاقت قبولاً حسناً في منطقة واسط بين البصرة والكوفة. كان السكان هناك خليطاً من الفلاحين العرب والنبط والأفارقة المتذمرين من سوء حالتهم الإجتماعية. ومن جنوب العراق انتقلت الدعوة القرمطية إلى سائر الأمصار، وأهمها بادية الشام والبحرين.

اتصفت الحركة، بسبب حدة الإستغلال الطبقي، بالجذرية؛ ففرضت الضرائب التصاعدية، وانتهت بإلغاء المكية الفردية، وبإقامة الملكية الجماعية، وضمان حق العمل للجميع بما فيهم النساء والأولاد(٥).

---

(١) بزّون، حسن: **القرمطية بين الدين والثورة**: دارالحقيقة: بيروت: ١٩٨٨: ط١: ص ص ٩٢ - ٩٣.

(٢) بروكلمان، كارل: **تاريخ الشعوب الإسلامية**: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٨٤: ط١٠: ص٢٢٩.

(٣) الطبري : **تاريخ الطبري** (ج١٠) : م . س : ص ٣٤٤.

(٤) بزّون ، حسن : م . س : ص ٩٤.

(٥) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج٣)**: المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت: ١٩٨٣:ط١: ص٥١٧.

وقُضِيَ على قرامطة سواد الكوفة في العام (٣١٦هـ/٩٢٩م). وكان عددهم حينئذ عشرة آلاف، فأُسِرَ منهم كثيرون، وقُتِلَ أكثر ممن أُسِر[١]. وقامت بين حركة سواد الكوفة وبين الإسماعيلية روابط مهمة، لكن من دون أن تكون فرعاً منسجماً مع الإسماعيلية. لكن الإسماعيلية ـ التي كانت مازالت في دور الستر ـ كانت تعمل على أن تستفيد من الحركة القرمطية لخدمة سياستها وخطتها العامة. وافترقت الحركتان، بعد ذلك، في اللحظة المناسبة. وتفككت الحركة القرمطية في سواد الكوفة، وانفصل عنها زكرويه بن مهرويه، وقام باغتيال عبدان ـ زعيم الحركة ـ ووضع نفسه في خدمة الخطة الإسماعيلية بعد أن لجأ إلى بادية الشام ليؤسس حركته الجديدة[٢]. وكان أمرهم قد ابتدأ في البادية منذ العام (٢٨٩هـ/٩٠٢ م). فأغاروا على القرى وقتلوا...[٣].

↔ ففي العام (٢٩٠هـ/٩٠٣م) هزم يحيى القرمطي ـ المعروف بالشيخ ـ جيشاً للعباسيين في دمشق، لكنه قُتِل. فاجتمع ما بقي من القرامطة حول أخيه الحسين، وأجابه أكثر أهل البوادي، فاشتدت شوكته، وسار إلى دمشق فقبض خراجاً، وانصرف عنهم. ثم سار إلى حمص فصالحهم، ثم إلى حماة فقتل أهلها ـ النساء والصبيان ـ ثم إلى بعلبك فقتل أهلها، ثم إلى سلمية فصالح سكانها، إلا أنه قتل كل بني هاشم والبهائم والصبيان. وسبى وقتل وأخاف في القرى التي حول سلمية. فاستفحل أمره إلى أن استطاع بدر ـ مولى ابن طولون ـ أن يهزمه ويقتل من أصحابه خلقاً كثيرا[٤].

↔ وفي العام (٢٩١هـ/٩٠٤م) إنهزم القرامطة، وقُتِل منهم خلق كثير، وأُسِر كثيرون منهم، ولم ينجُ إلا القليل، وأُسِر أميرهم ـ صاحب الشامة ـ فاستقدم الخليفة المكتفي في بغداد جماعة من أعيان القرامطة ورؤوسهم في العراق، فقطع أيديهم وأرجلهم، وضرب أعناقهم. أما بالنسبة لأبي الشامة فقد قطع يديه، ووضع على خواصره خُشُباً مشتعلة، ثم ضرب عنقه، ورفع رأسه على خشبة ونُصِبَت على الجسر[٥].

↔ وفي العام (٢٩٣هـ/٩٠٦م)، وبعد مقتل صاحب الشامة، تجمَّع القرامطة في الشام، وتزعَّمهم عبد الله بن السعيد، فأخذ عدداً من بلدات الشام، وقصد دمشق. فنهب القرامطة طبرية و السماوة وقتلوا وسبوا ونهبوا؛ واستمر الحال إلى أن قُتِل زعيمهم على يد رجل

---

(١) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ٤١.
(٢) بزّون ، حسن : م . س : ص ص ١٠١ ـ ١٠٢.
(٣) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٦)** : م . س : ص ٤٠٩.
(٤) م . ن : ص ص ٤١٧ ـ ٤١٩.
(٥) م . ن : ص ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

قرمطي، تقرُّباً من الخليفة؛ فاقتتل القرامطة فيما بينهـم، وعيَّنوا لهـم داعيـة جديـداً. ثـم دعـاهم زكرويه بن مهرويه إلى الكوفة، فلبوا النداء، فنزلوا القادسية والتقوا بزكرويه، الذي كان مختفياً عن الأنظار، فسمُّوه ولي الله. واقتتلوا مع جيش الخليفة فهزموه، و لم يسلم منه إلا مـن كـانت دابته قوية؛ وقُتِل منه أكثر من ألف وخمسماية رجل، وغنم القرامطة شيئاً كثيرا.

↔ وفي العـام (٢٩٤هـ/٩٠٧م) قطـع القرامطـة، بقيـادة زكرويـه، طريـق الحـج؛ فقتلـوا الحجيج وسبوا النساء. وبلغ مجموع ما قُتِل من الحجيج عشرين ألفـاً، وكـانت غنـائمهم ألفـي ألف دينار؛ لكن جيش الخليفة هزم القرامطة أخيراً، وأُسِر زكرويه وجماعة من خواصه، فمـات متأثِّراً بجراحه[1].

وكـانت **حركـة قرامطـة البحريـن** مـن أهـم الحركـات القرمطيـة، الـتي ظهـرت في العـام (٢٨٦هـ/ ٨٩٩م) فاستقرت أحوالها في أواخر القرن٣هـ/ القرن٩م، عندما استولت على المنـاطق الشرقية لشبه الجزيرة العربية، وأنشأت شكلاً من أشكال الحكم الجمهوري فيها؛ واتخذت منها ـ لمدة تزيد على القرن ـ قاعدة للعمليات العسكرية والدعائية ضد الخلافة العباسية[2].

نزل رجل يدعى يحيى بن المهدي القطيف في العام (٢٨١هـ/٨٩٥م)، وادَّعى أنه رسـول المهدي إلى البحرين، فدفع أهلها له أموالاً إستجابة لرسـالة مـن المهـدي، ودفعـوا لـه الخمـس أيضاً. واستجاب أبو سعيد الجنابي لدعوة يحيى[3]. وتدل استجابة أهل منطقة البحرين لدِعـوة يحيى، والمبادرة إلى دفع الأموال له على تعلق الناس بالنظرية المهدية.

كان الوضع السياسي في البحرين في صف المعارضة المناهض للخلافة العباسية منذ تـاريخ طويل. وقبل ظهور الدعوة الإسماعيلية، كان التشيع الغالي قد شقَّ طريقه لتقبُّل الدعوة القرمطية الجديدة. وكانت استجابة أهل القطيـف ليحيـى بـن المهـدي تـدل علـى رغبتهـم في اسـتعجال ظهور المهدي[4].

↔ وفي العام (٢٨٧هـ/٩٠١م) عظُم أمر القرامطة بالبحرين؛ فـأعدَّ المعتضـد لهـم جيشـاً، فلحقت الخسائر بالطرفين، إلا أن المعركة كانت لصالح القرامطة، فقتل أبو سعيد الجنابي كـل أسرى الجيش العباسي، وحرقهم[5]. وكـان أبـو سـعيد قـد اسـتولى علـى الأحسـاء والقطيـف

(١) م . ن : ص ص ٤٣٢ ـ ٤٣٤.

(٢) لويس ، برنارد : م . س : ص ٦٣.

(٣) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٦)** : م . س : ص ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(٤) بزوُّن ، حسن : م . س : ص ١٠٨.

(٥) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٦)** : م . س : ص ٤٠٠.

والطائف، وسائر بلاد البحرين. لكنه قُتِل في العام (٣٠١هـ/٩١٤م) على أيدي خادم له[١]. وأصبحت البحرين دولة مستقرة تحت حكم القرامطة، وكانت نقطة انطلاق لهم إلى بقية الأمصار، فكانوا منها يغزون أراضي العراق والحجاز.

↔ ففي العام (٣١١هـ/٩٢٤م) غزا أبو طاهر القرمطي مدينة البصرة، فقتل صاحبها، ووضع السيف في أهلها، وقتل خلقاً كثيراً، وحمل معه مالاً وأمتعةً ونساءً وصبياناً، وعاد[٢].

↔ وفي العام (٣١٢هـ/٩٢٥م) إعترض أبو طاهر طريق الحجاج ونهبهم. فأخذ جمالهم جميعاً وما أراد من الأمتعة والأموال والنساء والصبيان، وعاد إلى هجر[٣]. ثم دخل الكوفة، وأقام فيها ستة أيام، وحمل منها ما قدر على حمله من الأموال والثياب[٤].

↔ وفي العام (٣١٥هـ/٩٢٨م) إستولى على الكوفة، فأرسل المقتدر إليها جيشاً، فأسر أبو طاهر أمير الجيش وعدداً كثيراً من أصحابه؛ فدخل المنهزمون بغداد حفاة عراة. وتابع أبو طاهر سيره إلى الأنبار واستولى عليها. وأثار الرعب في بغداد. لكن جيش الخليفة العباسي منعهم من دخولها. وعن قلة عدد القرامطة وكثرة جيش الخليفة، قال المقتدر: "لعن الله نيِّفاً وثمانين ألفاً يعجزون عن ألفين وسبعماية". وللدلالة على قوة عقيدة القرامطة وصلابتهم، يُروى أنه قُبض على قرمطي، فحقق الخليفة العباسي بنفسه معه، فأجاب: "ما صحبت أبا طاهر إلا لمَا صحَّ عندي أنه على الحق، وأنت وصاحبك كفَّار... ولسنا كالرافضة الإثني عشرية، الذين يقولون بجهلهم: إن لهم إماماً ينتظرونه..."[٥].

↔ وفي العام (٣١٦هـ/٩٢٩م) تابع أبو طاهر غزوه، فدخل الدالية والرحبة، فقتل من قتل. ثم نهب الأعراب في الجزيرة، فأخذ أموالهم، وقرَّر عليهم إتاوة: على كل رأس دينار يحملونه إلى هجر. ثم أخذ الرقة فسنجار[٦].

↔ وفي العام (٣١٧هـ/٩٣٠م) إقتلع القرامطة الحجر الأسود، ورافق هذا العمل قتل للحجيج، وقطع طريق الحج[٧]. إلا أنهم أعادوا الحجر الأسود في إطار تسوية مع العباسيين ـ إلى مكة في العام (٣٣٩هـ/٩٥١م)[٨].

---

(١) م . ن : ص ٤٨٢.
(٢) م . ن : (م٧) : ص ١٥.
(٣) م . ن : ص ١٨.
(٤) م . ن : ص ٢٣.
(٥) م . ن : ص ٣٤.
(٦) م . ن : ص ٣٨.
(٧) الطبري : **تاريخ الطبري (ج١١)** : م . س : ص ٤٦٤.
(٨) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ٢٣٤.

واستمرت دولة القرامطة في البحرين على علاقات متذبذبة مع الدولة الفاطمية من جهــة، ومع الدولة العباسية من جهة أخرى. وأنهى قرامطة البحرين آخـر أيـامهم في العـام (٣٦٦هـ/ ٩٧٧م).

↔ ففي العام (٣٦٣هـ/٩٧٤م) سـار القرامطـة مـن الأحسـاء إلى مصـر، بقيـادة الحسـن القرمطي، لمحاربة المعز لدين الله ـ الخليفة الفاطمي ـ فـاجتمع إلى القرامطـة جمـع كثـير، فنهبـوا البلاد. لكن المعز لدين الله استطاع أن يقهرهم بالحيلـة؛ وذلـك أنـه اسـتطاع رشـوة قـائد مـن قوادهم، فعاد الحسن القرمطي بعد هزيمته إلى الأحساء[1].

لما انهزم القرمطي أمام جيوش المعز قصد دمشق فلاحقتـه جيـوش المعـز وحـاصروه فيهـا، فانهزم؛ واعتُقِل أمير دمشق القرمطي وابنه. واعتُقِل رجل كان يتكلم في الفـاطميين، وأُحضِـر إلى المعز فأمر بسلخه بين يديه، وحُشِيَ جلده تبناً، وصُلِب بعـد ذلـك. وبعـد أن انتصـر قـائد المعز على القرامطة، أقبل نحو دمشق، فأفسد أصحابه مـن المغاربـة ونهبـوا وقطعـوا الطرقـات؛ فاجتمع العامة للقتال، وحصلت فتنة بين أهل الشـام والمغاربـة، وطـال القتـال بينهـم إلى العـام (٣٦٤هـ/ ٩٧٥م). ومات على إثر ذلك كثير من الفقراء في الطرقات من الجوع والعطش[2].

↔ وفي العام (٣٦٥هـ/٩٧٦م) قدم الحسن القرمطي لمساعدة الفتكين التركي ــ مـولى معـز الدولة بن بويه ـ بناءً على طلبه، وكان ألفتكين قد استولى على بلاد الشام مـن أيـدي الفـاطميين؛ فقدَّم الحسن القرمطي المساعدة لمواجهة جيوش العزيز، الخليفة الفاطمي، بقيادة جوهـر، فهزمـوه، وطاردوه إلى الرملـة وعسـقلان. فقـاد العزيـز جيشـاً في العـام (٣٦٧هـ/ ٩٧٨م) واسـتطاع أن يهزمهما، لكنه أحسن إلى الفتكين وأكرمه. و أحسن إلى القرمطي، أيضـاً، وأرسـل إليـه عشـرين ألف دينار، وجعلها سنوية، فكان يرسلها إليه في الأحساء[3]، لكي يكفَّ شرَّه[4].

تعود العلاقة بين القرامطة والدعوة الإسماعيلية إلى العام (٣١٥هـ/٩٢٨م)؛ ويُستدل علـى ذلك من خلال رواية ابن الأثير، ومضمونها: أنه قُبِض على رجـل قرمطـي، فصـرَّح أنـه علـى مذهب القرامطة لأنهم على الحـق، وإن العباسـيين كفّـاراً، وقـال: "إمامنـا المهـدي محمـد بـن فلان... بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق المقيم في بلاد المغرب". وقد ميَّز هـذا القرمطـي

---

(١) م . ن : ص ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.

(٢) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م . س : ص ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ص ٣٥٥ ـ ٣٥٨.

(٤) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١١)** : م . س : ص ٢٨٢.

مذهبه عن الشيعة الآخرين قائلاً: "ولسنا كالرافضة الإثني عشرية، الذين يقولون بجهلهم أن لهم إماماً ينتظرونه"(١).

إلا أنه، على الرغم من أن القرامطة يتحدَّرون من أصول عقائدية إسماعيلية، فقد بدأت معارضتهم للتيار الفاطمي بعد قيام الدولة الفاطمية؛ وبلغت حدود الثورة عليها والقتال ضدها؛ وحاولوا غزو مصر لإزالة الدولة الفاطمية عدة مرات(٢).

أما انتساب القرامطة إلى المعتقد الإسماعيلي فقد كان وسيلة لمعركتهم ضد العباسيين؛ فاتخذوا من الدعوة إلى المهدي معتقداً دينياً لإضفاء الشرعية اللازمة على حركتهم. واستفاد الفاطميون ـ بدورهم ـ من نتائج الصراع الذي خاضه القرامطة ضد العباسيين(٣).

وإنه على الرغم من أن الحركة القرمطية في البحرين كانت ذات أصل إسماعيلي، إلا أن زعيمها أبو سعيد الجنابي صاغ علاقات الحركة السياسية ومعتقداتها الدينية وفقاً لما يناسب مصالح حركته؛ والدليل على ذلك انتقالها من الإسماعيلية إلى الحنفية، فإلى التحالف المتقلب مع الفاطميين تارة، ومع العباسيين تارة أخرى(٤).

علاقة الدعوة الإسماعيلية بالدولة الفاطمية :

قبل تأسيس الدولة الفاطمية، وفي العام (٢٦٧هـ/٨٨٠م)، إستطاعت بعثة إسماعيلية أن تستقر في اليمن، وتكتسب كثيراً من المؤيدين، وتحقق قاعدة لسلطتها السياسية هناك. ولما حصل انشقاق خطير في داخلها، عاد النفوذ العباسي إلى اليمن من جديد؛ وكانت نهاية تلك الحركة في العام (٣٠٣هـ/٩١٦م)(٥).

ومنذ أن تأسست الدولة الفاطمية في العام (٢٩٧هـ/٩٠٩م)، إلى أن انتهت في العام (٥٦٧هـ/ ١١٧١م)، قامت عدة دويلات ذات اتجاهات مذهبية، منها السني ومنها الشيعي. وعلى سبيل الاستفادة، وفي سبيل إلقاء ضوء على ما أصاب الأمة من تشتت فِرَقي، كان لا بد من أن نعرض بشكل موجز لتاريخ تلك الدويلات.

---

(١) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ٣٤.

(٢) الكيالي ، عبد الوهاب : **موسوعة السياسة (ج٣)** : م . س : ص ٥١٧. راجع: هشي، سليم حسن: **في الإسماعيليين والدروز**: دارلحد خاطر: بيروت: ١٩٨٥: ط٢: ص ٢٢.

(٣) بزّون ، حسن : م . س : ص ١٦٥.

(٤) م . ن ك ص ١١٢.

(٥) هشي ، سليم حسن : م . س : ص ١٠٣.

ولأن الدولة العباسية كانت الغطاء التاريخي لتلك الدويلات، سنتجاوز الكلام عنها؛ وسينحصر عرضنا في الكلام عن الدويلات فقط:

ـ **الدولة الحمدانية** (٣١٧ ـ ٤٠٦هـ/٩٢٩ ـ ١٠١٥م)، وتأسست في بلاد الشام، وقد استمرت زهاء القرن، وهي شيعية المذهب. فلما ناءت تحت عبء الصراع ضد البيزنطيين من جهة، والفاطميين من جهة أخرى، ضمَّها آخر أمرائها ـ ابن لؤلؤ ـ إلى الدولة الفاطمية في العام (٤٠٦هـ/١٠١٥م)[١].

ـ **الدولة البويهية** (٣٢٠ ـ ٤٤٧هـ/٩٣٢ ـ ١٠٥٥م)، واستمرت لقرن وربع القرن تقريباً. تمكنت أسرة شيعية في إيران أن تؤسس الدولة، وأن تستولي على بغداد، فتضع الخليفة العباسي تحت السيطرة الشيعية. لكن البويهيون احتفظوا بالعباسيين كخلفاء صوريين. وقرروا عدم الاعتراف بأي مطالب علوي بالخلافة، بدعوى أن الإمام الثاني عشر اختفى منذ سبعين عاماً تقريبا[٢].

ـ **الحشاشون: أو الإسماعيلية النزارية** (٤٨٣ ـ ٦٦٨هـ/١٠٩٠ ـ ١٢٧٠م)، واستمرت إلى ما يقرب من القرنين من الزمن. وسنتكلم عنها لاحقاً.

ـ **دولة المرابطين** (٤٤٨ ـ ٥٤١هـ/١٠٥٦ ـ ١١٤٦م)، وحكمت في المغرب زهاء قرن من الزمن. سيطر فقهاء المذهب المالكي على الحياة الفكرية والدينية في البلاد. وعُدَّت كتب أبي حامد الغزالي (٤٥١ ـ ٥٠٥هـ/١٠٥٩ ـ ١١١١م) من الفكر المتحرر، فأُحرِقت، وحُرِّم تدريسها[٣].

ـ **دولة الموحدين** (٥٢٤ ـ ٦٦٨هـ/١١٢٩ ـ ١٢٦٩م)، وتميَّزت بسلفيتها الرافضة للبدع، وشبهات التشبيه والإشراك بالله. وبقدر من الاستنارة رفضوا تشدد الفقهاء وجمودهم، كما كان الحال عند المرابطين.

ورثت دولة المرابطين، ووحَّدت أمصار المغرب العربي: مراكش ـ الجزائر ـ تونس. وعلا في بلاد الموحدين نجم كوكبة من الفلاسفة والمفكرين، ومن بينهم ابن طفيل وابن رشد[٤].

ـ **الدولة الفاطمية**(٢٩٧ ـ ٥٦٧هـ/٩٠٩ ـ ١١٧١م):

في العام (٢٨٩هـ/٩٠١م) عظُمَ أمر أبي عبد الله الشيعي في إفريقيا، فواجهه أميرها، وسقط في المعارك بينهما خلق عظيم[٥]. وبعد أن انتشرت الدعوة الشيعية ـ الإسماعيلية في

(١) الكيالي ، عبد الوهاب : **موسوعة السياسة (ج٢)** : م . س : ص ٧١٢.

(٢) لويس ، برنارد : م . س : ص ٦٠.

(٣) الكيالي ، عبد الوهاب : **موسوعة السياسة (ج٢)** : م . س : ص ٧٢٣.

(٤) م . ن : ص ٧٢٥.

المغرب، وبعد أن سيطر أبو عبد الله على أجزاء منها، استدعى عبيد الله المهدي (٢٩٧ ـ ٣٢٢هـ/ ٩٠٩ ـ ٩٣٤م) من سلمية ـ وقد عُهِدَت الخلافة إليه ـ بكتاب يبشره فيه بما فُتِحَ عليه في المغرب[١].

ولما حضر عبيد الله وقع في أيدي أمير سلجماسة؛ فبادر أبو عبد الله إلى احتلال المدينة وخلّص المهدي؛ وكان قد سيطر على كل إفريقيا بعد قتال شديد، وضحايا كثيرة؛ فزال ملك بني الأغلب وملك بني رستم ؛ ومَلَكَ المهدي جميع ذلك في العام (٢٩٧هـ/ ٩٠٩م)[٢].

وبعد أن استتب الأمر للمهدي قتل أبا عبد الله الشيعي وأخاه العباس، وذلك بعد أن بدأت الشكوك تساور الطرفين. وقال الذي قتلهما: "الذي أمرتنا بطاعته أمرنا بقتلك". فثارت فتنة بسبب قتلهما، وراح ضحيتها الكثير من الأرواح[٣].

عمل المهدي على توسيع رقعة خلافته، ولهذا سيَّر في العام (٣٠١هـ/٩١٣م) جيوشاً إلى مصر، فأخذ أكثرها؛ ولكن المقتدر بالله ـ الخليفة العباسي ـ أجلاهم عنها[٤]. وأعاد الكرَّة في العام (٣٠٢هـ/٩١٤م) فاقتتل الجيشان في أكثر من أربع وقعات؛ وانهزم أصحاب المهدي، فبلغ عدد القتلى سبعة آلاف مع الأسرى. فقتل المهدي، نتيجة للهزيمة، قائد حملته على مصر، فخالفه عروبة الكتامي في القيروان وقد جمع حوله كثير من البرابر. فأخرج إليه المهدي جيشاً، فاقتتلوا قتالاً شديدا. فقتِل عروبة، وقُتِل عالم لا يُحصَون[٥]. وعاد المهدي إلى غزو مصر في العام (٣٠٧هـ/٩١٩م)، وهلك كثيرون في المعارك، وفُشِل غزو مصر[٦]. إلا أنهم احتلوها في العام (٣٥٨هـ/٩٦٩م) على يد جوهر الصقلي، فنقِلت مركز الخلافة إليها. وبهذا قويت الدولة الفاطمية، وشمل نفوذها المنطقة الواقعة بين المحيط الأطلسي وصولاً إلى اليمن فمكة فدمشق، بل وبلغ سلطانها الموصل ـ في العراق ـ وكادوا يقتحمون بغداد على خلفاء بني العباس[٧].

سقطت الدولة الفاطمية، من بعد أن لعبت دوراً كبيراً في تاريخ الدعوة الإسلامية، بفعل العديد من العوامل، كان من أهمها: سيطرة أمير الجيوش الفاطمي على الحكم الفعلي، فأضحى الخلفاء الفاطميون صوريين كالخلفاء العباسيين. وبعد وفاة آخر خليفة فاطمي في العام

---

(٥) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٦)** : م . س : ص ص ٤١٤ ـ ٤١٥.

(١) م . ن : ص ٤٥٣.

(٢) م . ن : ص ٤٦١.

(٣) م . ن : ص ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(٤) م . ن : ص ٤٨٣.

(٥) م . ن : ص ٤٨٦.

(٦) م . ن : ص ٥٠١.

(٧) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج٢)**: م . س: ص ٧١٩.

(٥٦٥هـ/١١٧٠م) أمر القائد الكردي صلاح الدين الأيوبي بالدعاء للخليفة العباسي في بغداد. وهكذا أُعلِن رسمياً إلغاء/انتهاء الخلافة الفاطمية بعد عمر ناهز القرنين ونصف القرن تقريبا[١].

دولـة الحشاشـين (٤٨٣ ـ ٦٥٤هـ/١٠٩٠ ـ ١٢٥٦م) :

إعتنق الحسن بن الصبّاح (٤٨٣ ـ ٥١٨هـ/١٠٩٠ ـ ١١٢٤م) الدعوة الإسماعيلية، وسافر إلى القاهرة ـ مركز الخلافة الفاطمية ـ ولخلاف حصل بينه وبين أمير الجيوش الفاطمي، أُبعِد عن القاهرة في العام (٤٧٤هـ/١٠٨١م)، وعاد إلى بلاد فارس لينشر الدعوة الإسماعيلية فيها على قاعدة إيجاد مستقرٍّ له يحتمي فيه، فكانت قلعة (أل ـ موت)في شمالي إيران مناسبة لهذا الغرض[٢].

وفي العام (٤٨٧هـ/١٠٩٤م) واجهت الدعوة الإسماعيلية أزمة كبرى؛ فقد مات الخليفة الفاطمي المستنصر في القاهرة تاركاً خلفه نزاعاً على الوراثة. فرفض إسماعيلية فارس الاعتراف بخليفته على العرش الفاطمي، وأعلنوا إيمانهم بأن الخليفة الشرعي هو ابنه الأكبر المطرود نزار[٣]. فنشأت الإسماعيلية النزارية ـ المؤيدة لخلافة نزار ـ وكان الحسن بن الصبّاح من أوائل الذين أسسوها.

أدرك الصبّاح أنه لا يمكن لدعوته أن تنتصر في وجه الأكثرية الأصولية، التي يمثلها الإسلام السني، إلا بما يمكن لقوة صغيرة منظمة ومنضبطة أن تلجأ إليه في مواجهة عدو أقوى، خاصة وقد أصبح خارج دائرة الحماية الفاطمية بعد انفصاله عنها؛ فكان الإرهاب هو الوسيلة. وأما الفكر الذي يلهمه، فلم يكن غريباً عن دعوته. ومثل هذا الفكر، في مثل المجتمع الإسلامي في القرن ٥هـ/القرن١١م ـ حيث لا فصل بين الدين والسياسة ـ لا يمكن أن يتموضع إلا في نطاق الدين[٤]. وتقول بن عمو عن محتوى هذا الفكر: هو التصور الخاص لمفهوم الجهاد ونظرية الإمامة. وفي سبيل انتصار الإمامة الحقيقية عنده كان لابد من استخدام أسلوب الاغتيال، الذي يندرج في إطار الجهاد ضد مغتصبي الإمامة[٥].

---

(١) لويس، برنارد : م. س : ص ص ٧٠ ـ ٧٢.
(٢) م. ن : ص ص ٨٠ ـ ٨٥.
(٣) م. ن : ص ٩٦.
(٤) بن عمو، سميرة : م. س : ص ١٩.
(٥) م. ن : ص ٢١.

كان هدف فرقة الحشاشين القضاء على الدولة الإسلامية السنية، وتكوين دولة إسلامية شيعية؛ وذلك عن طريق تصفية رؤوس الدولة السنية ورموزها (مثل الخلفاء ـ كبار رجال الدولة ـ الذين يقفون مع السلطة...)[1].

إنطلقت فرقة الحشاشين، بزعامة مؤسسها الحسن بن الصبَّاح، وسيطرت على قلعة (أل ـ موت)في شمالي إيران، وعمل على إخضاع المقاطعات المجاورة. وعلى أيدي الحشاشين قُتِل الخليفة المسترشد بالله في العام (٥٢٩هـ/١١٣٥م). ثم قُتِل نجله الراشد بالله في العام (٥٣٠هـ/١١٣٦م). ومنذ ذلك التاريخ لم يجرؤ أحد من الخلفاء العباسيين على الظهور أمام الرعية. واستمرت دولة الحشاشين من العام (٤٨٣ ـ ٦٦٨هـ/١٠٩٠ ـ ١٢٧٠م)، وسقطت على أيدي هولاكو الذي وطّد العزم على إبادة الإسماعيلية التي كانت تمتلك أكثر من أربعين قلعة حصينة[2].

****

(١) الكيالي، عبد الوها: **موسوعة السياسة (ج٢)**: م. س: ص ٥٤٦.
(٢) بن عمو، سميرة: م. س: ص ص ٤٢ ـ ٥٤.

الفصل الرابع

إفتراق الأمة عقائدياً

(العلاقة الجدلية بين الصراعات السياسية وافتراق الأمة إلى مذاهب دينية)

تمهيـــــد

وضعت التناقضات حول مسألة الخلافة، وكذلك الحاجة لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية الوافدة، التشريع الإسلامي أمام مهمة وضع حلول لها. ولأن العقيدة الإسلامية ـ كما يعتقد المسلمون ـ تتضمن حلولاً لكل المشكلات، أي لكل ما له علاقة بالدنيا والآخرة، عمل الفقهاء على استنباط حلول من الكتاب والسنة؛ لكنهم اختلفوا فافترقوا بالنتائج، وأخذ الالتباس دوره حينما حاولوا تزويج الدين بالسياسة.

ـ فالقائم بالخلافة كان بحاجة إلى مختلف الحجج، دينية وسياسية وفلسفية، لتبرير سلطانه.

ـ والمعارض الطامح للوصول إلى السلطة يشعر أنه بحاجة إلى ما يدعم معارضته ومطالبه.

ـ والجائع والمغبون، اقتصادياً ـ اجتماعياً ـ عرقياً، كان يفتّش عما يدعم حججه للمطالبة بحقوقه.

لذلك كان هؤلاء جميعهم، في ظل دولة تحكم بالإسلام، بحاجة إلى أدلّة إسلامية/دينية.

نتيجة لهذه الأسباب، وغيرها، تكاثرت الفرق الدينية ـ السياسية، فاصطدمت ببعضها تارة، وبالسلطة تارة أخرى. وحصل تحت ستار النصوص الدينية كثير من حالات تزويج المتناقضات بين الفرق ذاتها من جهة، أو بين الفرق وبين السلطة من جهة أخرى. وحصلت حالات من التصارع والتناقض في وجه السلطة السياسية، منها ما كان مُسلَّحاً، ومنها ما كان من دون سلاح؛ ومنهم من كان ناقماً على السلطة لاغتصابها الخلافة، ومنه من كان ناقماً عليها لما يحصل من تجاوز للتقاليد والقيم الدينية، ومنه من كان ناقماً على حرمانه من حقوقه السياسية.

جاء، في هذه المرحلة، حديث الفرقة الناجية من النار ـ المنقول عن الرسول ـ ليدفع بحركة الصراع المذهبي إلى أقصى مدياته. فتزاحم المسلمون ـ على شتّى مذاهبهم وفرقهم، منذ البواكير الأولى للصراع السياسي على الخلافة ـ في سبيل احتلال موقع الفرقة الناجية من النار.

لم يكن هذا التسابق عادياً، وإنما كانت مسألة الحسم فيه لمصلحة هذه الفرقة أو تلك يعني تحديد مصيرها في الدنيا والآخرة. فليس هناك حلاً وسطاً: فإما أن تكون الفرقة في النار أو أن تكون في الجنة. ولأن الفرقة الناجية هي واحدة، ولا يحتمل الحديث النبوي أية تسوية ما بين الكفر والإيمان ـ فالمؤمن في الجنة، والكافر في النار، وليس بمنزلة بين المنزلتين، كما تحسب فرقة المعتزلة. فإما أن تكون الفرقة ناجية أو لا تكون وهي فرقة واحدة وليست فرقتين. لذلك كان اكتساب صفة المؤمن أو الكافر هي السلاح الذي سُلَّ من قرابه في الحرب الضروس بين الفرق الإسلامية بالذات، وليس بين المسلمين أو المشركين. فكل فرقة تعتقد ـ مُدَعِّمة عقائدها بالنص الديني ـ أنها المؤمنة الوحيدة، وكل الفرق الأخرى، غيرها، هي الكافرة. وفي هذه الحال لا صلح بين مؤمن وبين كافر. بل من واجبات المؤمن أن يقتصَّ من الكافر، خاصة إذا كان مسلماً، فهو ليس بكافر عادي بل هو كافر مرتد، وحكم المسلم المرتد هو القتل.

فلنفتح صفحات التراث ولننظر فيها، فماذا سوف نرى يا تُرى؟

****

I - الفِرَق المذهبية الإسلامية واتجاهاتها العقائدية

نرى أنه من المفيد أن نتناول بالبحث أوضاع الفرق المذهبية الإسلامية في سياقاتها التاريخية؛ على أن نميِّز - في أثناء مراحل نشوئها - بين الفرق التي نشأت في العصر الأموي، ونتناولها بالدرس بمعزل عن الفرق التي نشأت في العصر العباسي.

فإذا كانت الفرق بذرة غُرِسَت منذ عهد الخلافة الراشدة، وبتحديد أكثر منذ وفاة الرسول مباشرة، فقد كان العصر الأموي يمثِّل - بالنسبة لنشأة الفرق - المرحلة الإنتقالية بين مرحلة انغراس البذرة ونموِّها لتصبح - في العصر العباسي - شجرة مكتملة النمو في اتجاهاتها العقائدية والسياسية على حد سواء.

١ - إتجاهات الفرق الإسلامية في العصر الأموي

باستثناء الفرعين الرئيسين: السنة والشيعة - أي من يقول بالنص على خليفة للرسول، ومن ينكر ذلك - تكونت في العصر الأموي بذور فكرية وعقائدية أسست لما جاء بعدها، وكان الرائد فيهما: فرقتي المرجئة والقدرية اللتين أسستا لفرقة المعتزلة - كأهم فرقة كلامية في تاريخ الإسلام - لكنهما لم يلعبا دوراً سياسياً بقدر ما كانت اتجاهاتهما عقائدية - كلامية. فأما الفرقة التي لعبت دوراً كبيراً - عقائدياً وسياسياً - فهي فرقة الخوارج.

↔ **فرقة المرجئة** : لما استلم الأمويون الخلافة في العام (٤١هـ/٦٦٢م) أسس جمهور من الناس اتجاهاً عقائدياً أكثر منه فرقة منظَّمَة - في مقابل الخوارج. كان اتجاه هذه الفرقة في مقابل الخوارج - القائلين بتكفير صاحب الكبيرة -: لا نعلم ما في باطن الناس، ولا ندري حقيقة من هو المسلم، ومن هو الفاسق. وبما أن الجميع مسلمون في الظاهر، لذلك نسميهم مسلمين، ونرجئ ثوابهم وعقابهم إلى يوم القيامة ليحكم الله في ذلك.

إستفاد الأمويون، سياسياً، من هذه الفرقة؛ وأصبحت سبباً في توطيد دعائم الحكم الأموي. وما إن انهار هذا الحكم حتى فقدت تلك الفرقة القوَّة والمنزلة [1]. فهي لم تُقِرَّ بإمامة

(١) مشكور، محمد جواد: **موسوعة الفرق الإسلامية**: م . س : ص٤٥.

علي ولا بخلافة معاوية. ونُقِل عن سعيد بن جبير أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "المرجئة يهود هذه الأمة"(١).

↔ **فرقة الجبرية**: إن"الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى ... فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً، ولا قدرة على الفعل أصلاً..."(٢). وهم يعتقدون بأن العباد ليسوا من أصحاب الأفعال؛ وينسبون الخير والشر إلى الله(٣). وقد انتهت الجبرية في أوائل القرن الرابع للهجرة(٤).

كانت أفكار الجبرية سلاحاً دينياً في يد الأمويين للدفاع عن مواقعهم السياسية ومصالحهم الطبقية؛ فإنما الخلافة التي وصلت إليهم كانت أمراً من الله لا يد لهم فيه(٥).

↔ **فرقة القدرية**: تقول"بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات؛ وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير(٦).

نشأت القدرية في أثناء العصر الأموي بعد أن بدأت ملامحها تتضح في العهد الراشدي. والقدرية هي مبدأ حرية الاختيار، كما أنها تتضمن بعداً سياسياً يطال حكم الأمويين، وفيها دعوة إلى الثورة عليهم واقتلاع ظلمهم(٧).

لم يكن أصحاب فرق المرجئة والجبرية والقدرية، على العكس من فرقة الخوارج، أصحاب مشاريع سياسية ـ دينية، وإنما استفاد منهم السياسيون.

↔ **فرقة الخوارج** : كان للخوارج مشروعاً سياسياً مدعَّماً بالنص الديني، وعملوا على تطبيقه بقوة السيف. فكل ما وصل إلينا أنهم كانوا من أصحاب علي بن أبي طالب، ولما اتخذوا موقفاً ـ وكان يُعَدُّ موقفهم الأول ـ من مسألة التحكيم، فبنوا عليه نصاً واعتقادات أخرى ومن ثم تابعوا صياغة مشروعهم السياسي، وناضلوا من أجله. وهم على خلاف ما ظهر عليه المشروع الشيعي، الذي ابتدأ سياسياً، بتأييده لعلي بن أبي طالب، وانتهى إلى صياغة معتقد مذهبي ـ ديني خاص به. أما الأمويون فلم يكن لديهم مشروعاً دينياً ـ مذهبياً خاصاً بهم سوى ما حازوا عليه من تأييد فئة من المسلمين لهم من جهة، وكانوا على الطرف النقيض

---

(١) م . ن : ص ص ٤٦٠ ـ ٤٦٥.
(٢) الشهرستاني : **الملل والنحل(م١)** : م . س : ص ٨٥.
(٣) مشكور ، محمد جواد: م . س: ص ٤٥.
(٤) تامر ، عارف: **معجم الفرق الإسلامية**: م . س : ص ٤٨.
(٥) د لو، برهان الدين : م . س: ص ٣٧٠.
(٦) البغدادي ، عبد القاهر : م . س: ص ٩٤.
(٧) مروة ، حسين : **النزعات المادية...(ج١)** : م . س: ص ٥٦٤.

للمشروع السياسي العلوي من جهة أخرى. أما العلويون فقد نشأت دعوتهم على تلازم المشروعين السياسي والديني معاً، وحسبوا أن الخلافة/ الإمامة منصوص عليها في القرآن والسنة النبوية؛ وأنها ليست شأناً سياسياً منفصلاً عن الدين، أو شأناً دينياً منفصلاً عن السياسة، وإنما كانت الإمامة ـ كما يحسب الشيعة ـ أصلاً من أصول الإسلام.

ولأننا تكلمنا ـ بما يكفي حاجة بحثنا هذا ـ عن مشروع الخوارج السياسي، واقتتالهم ـ في سبيل تأسيسه ـ مع الأمويين والزبيريين والشيعة؛ فقد أتى المكان المناسب للكلام عنهم كفرقة دينية. وقد جاء عنهم ما يلي:

نشأت فرقة الخوارج في العام (٣٧هـ/٦٥٨م) على إثر التحكيم في معركة صفين. وانتشرت، لاحقاً، في الأمصار التالية: عُمان ـ البصرة ـ الكوفة ـ الحجاز ـ حضرموت ـ اليمن ـ شرقي إفريقيا ـ الخليج العربي ـ إيران ـ بعض مناطق خراسان[١]. استمر تأثيرهم، نسبياً، حتى القرن٦هـ/ القرن١١م، بعد أن زال عهد الدولة الإباضية في المغرب عندما سيطر الفاطميون على شمالي إفريقيا[٢].

ومن معتقداتهم أنهم كفّروا علياً وعثمان ومعاوية والحكمين؛ وأجازوا الخلافة في غير قريش، وجوّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد بشرط التقى والعدل والشجاعة[٣].

وقالوا: نضحّي بأرواحنا لنحصل على الجزاء الأخروي استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله﴾(البقرة٢: ٢٠٧). والآية: ﴿ إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون﴾ (التوبة٩: ١١١)[٤].

لكن الخوارج اختلفوا فيما بينهم، فصاروا مقدار عشرين فرقة كل واحدة تُكفِّر سائرها[٥]:

كان ما يجمعهم ـ على افتراق مذاهبهم ـ إكفار علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضي بتحكيم الحكمين، والإكفار بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج على الإمام الجائر[٦].

ومن بعض خلافاتهم أن الأزارقة ـ اتباع نافع بن الأزرق، وهم أكبر فرق الخوارج ـ تقول بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون. أما المُحَكِّمة الأولى فتقول أنهم كفرة لا

(١) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ص ٦٠ ـ ٦١.
(٢) م . ن : ص ٦٢.
(٣) م . ن : ص ٢٣٩.
(٤) م . ن : ص ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
(٥) البغدادي ، عبد القاهر : م . س : ص ١٥.
(٦) م . ن : ص ٥٥.

مشركون؛ وقالت، أيضاً، أن القَعَدَة ـ ممن كان على رأيهم ـ عن الهجرة إليهم مشركون وليسوا كُفّاراً[1]. وأما النجدات فقد أكفروا من قال بإكفار القَعَدَة عن الهجرة[2].

زعم نافع بن الأزرق واتباعه أن دار مخالفيهم دار كفر، ويجوز فيها قتل النساء والأطفال[3]. وقد هاجم النجدات المدينة والقطيف، فسبوا النساء والذرية[4].

وعلى العموم فإنه من المفيد أن نتكلم عن أهم فرق الخوارج، وأهم ما يميز معتقدات كل منها:

≈ **الأزارقة:** "يمكن القول أنهم كانوا أصحاب آراء ومعتقدات نابعة في أصولها من كتاب الله، ويصح تصنيفها في باب الفقه والاجتهاد"[5]. وأهم آرائهم أن زعيمهم نافع بن الأزرق قد كفّر مخالفيه "و لم يقبل منهم إلا الهجرة إليه، ليهجروا بذلك ديار الكفر ويدخلوا ديار الإسلام، وإلا فالسيف لأعناقهم، لأنهم ككفار العرب الذين لم يُقبَل منهم إلا الإسلام أو السيف. ومن لم يهاجر إليه من الخوارج فهو بمنزلة الكفار أيضاً"[6].

وكفّر الأزارقة علياً وعثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس، وصوّبوا قتل ابن ملجم لعلي. واستحلّوا دماء أطفال المشركين[7]. وقد نشبت بينهم خلافات خطيرة، وكثر التخاصم والجدل فيما بينهم؛ فكفّر بعضهم بعضاً لأتفه الأسباب[8].

↔ **النجدات:** ردوا على الأزارقة الحجة بالحجة، والرأي بالرأي، واستخرجوا آيات من القرآن تدفع ادعاءات الأزارقة. وعلى الرغم من الحوار الذي دار بين زعيميهم لم يستطع أحدهما أن يقنع الآخر باجتهاده ورأيه[9]. وارتكب النجدات أخطاء في الاجتهادواختلفوا ووقع الانقسام بينهم[10].

↔ **البيهسية:** إنقسموا عن الأزارقة لخلافات فقهية بينهم. وقالوا إن ديار مخالفيهم من أهل القبلة هي ديار كفر؛ فأباحوا قتلهم وأخذ أموالهم. وكانوا يكفّرون الرعية بكفر إمامها؛

---

(١) م . ن : ص ص ٦٢ ـ ٦٣.
(٢) م . ن : ص ٦٧.
(٣) م . ن : ص ص ٦٣ ـ ٦٤.
(٤) م . ن : ص ٦٧.
(٥) معروف ، نايف: م . س : ص ٢٢٢.
(٦) م . ن : ص ٢٢٣.
(٧) م . ن : ص ٢٢٥.
(٨) م . ن : ص ٢٢٦.
(٩) م . ن : ص ٢٢٨.
(١٠) م . ن : ص ٢٣١.

وحينئذ يستحلُّون من أهل القبلة قتل رجالهم، وسبي نسائهم، واغتصاب أموالهم. لقد كفَّر بعضهم من يشرب من بئر نزلت فيه قطرة خمر سواء عرف بذلك أو لم يعرف. أما بعضهم الآخر فقد أباحوا السكر، و لم يروا إقامة الحد على السكران[١].

↔ **الصفرية**: إنشعبت، أيضاً، عن ابن الأزرق[٢]. و لم يكفّروا القَعَدَة عن القتال. وأجازوا التقية. و لم يروا قتل النساء والأطفال[٣]. لكنهم كفَّروا تارك الصلاة، والفار يوم الزحف. وافترقت إلى أكثر من فرقة[٤].

↔ **الإباضية**: تفرعت عن الأزارقة. وهي فرقة معتدلة، وهذا ما يفسر استمرارها حتى اليوم في بعض مناطق شمال إفريقيا وعُمان وزنجبار[٥]. وهم يتابعون أسلافهم في تكفير علي، وأكثر الصحابة. وتفرقوا إلى فرق مختلفة[٦].

ومما يُلفت الانتباه أن مسائل الخلاف بين فرق الخوارج لا تمس عقائدهم السياسية. ويدل ذلك على أن قضية الاجتهاد عندهم لم تكن قد توضَّحت معالمها أو حُدِّدت شروط ممارستها[٧]. ويصح القول أن الخوارج كانوا جماعة ثورية، تحمل مُثُلاً دينية سيطرت على مشاعرهم[٨].

يقول الشهرستاني أن للخوارج بدعتان: أنهم جوَّزوا أن تكون الخلافة في غير قريش، ووقوفهم ضد تحكيم الرجال[٩]. وفي مقابل تكفير الخوارج لمخالفيهم، فإن الأمة ــ يقول البغدادي ـ قد أكفرتهم في هذه البدع[١٠].

كان من الطبيعي أن تُجمِعَ الفرق الإسلامية الأخرى على تكفير الخوارج، خاصة وأنه لم يستثنوا من الاتهام بالتكفير سوى القليل من صحابة الرسول أولاً؛ ولأنهم كانوا أحد أربعة من الأفرقاء المسلمين الطامحين إلى استلام الخلافة (الأمويون ـ شيعة علي بن أبي طالب ـ الزبيريون ـ الخوارج)، فتميزوا بمشروع سياسي جدي يقاتلون من أجل تطبيقه ثانياً؛ وإنهم استطاعوا أن

(١) م . ن : ص ص ٢٣١ ـ ٢٣٣.
(٢) م . ن : ص ٢٣٤.
(٣) م . ن : ص ٢٣٦.
(٤) م . ن : ص ٢٣٧.
(٥) م . ن : ص ٢٣٩.
(٦) م . ن : ص ٢٤١.
(٧) م . ن : ص ٢٤١.
(٨) م . ن : ص ٢٤٣.
(٩) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١١٠.
(١٠) البغدادي ، عبد القاهر : م . س : ص ٦٤.

يستقطبوا عشرات الآلاف من المسلمين في البصرة وأرض فارس[١] ثالثاً؛ ولأنهم حاربوا على أكثر من جبهة ـ لسنين طوال ـ كلاً من شيعة علي، والزبير، والأمويين، رابعاً؛ إلى أن خُوصِرَت حركتهم وأُنهِكَت في أواخر العهد الأموي.

وعلى العموم، رُوِيَ عن الرسول ذم القدرية والمرجئة والخوارج[٢]. يقول البغدادي إن المتأخرين من الصحابة "أوصوا أخلافهم بأن لايسلّموا على القدرية، ولا يصلّوا على جنائزهم، ولا يعودوا مرضاهم"[٣].

٢ ـ إتجاهات الفرق الإسلامية في العصر العباسي.

بعد أن انتهى أمر الخوارج والزبيريين، وبعد أن أصبح الحكم الأموي يتجه نحو السقوط، حتى كانت بذرة افتراق الأمة قد أخذت تتجذّر وتفرِّخ فرقاً جديدة؛ وقد ساعدت عوامل أخرى على تنمية هذا التفريخ من غير العوامل الذاتية، وكان أهمها:

- إنفتاح العرب المسلمين على قوميات وجنسيات أخرى.
- إنفتاح العلماء المسلمين على حضارات واتجاهات فكرية متعددة.

كان من أهم ما حصل ـ على الصعيد الثقافي ـ بدء عصر التدوين، الذي ابتدأ يهتم بتسجيل الأحداث السابقة؛ ولهذا السبب سُجِّلَت أحداث المرحلة السابقة، من تاريخ الإسلام، متأخرة عن حصولها قرناً ونصف القرن.

وما إن أطلَّ العصر العباسي حتى أخذت مسألة افتراق الأمة إلى مذاهب تشق طريقها بثبات...ثم ابتدأت مرحلة بنائها واكتملت.

كان العصر العباسي يُعَدُّ عصر التضخم في تعداد المذاهب الإسلامية واتجاهاتها. فاستفحل أمرها، وساعدت على المزيد من التفسخ والفرقة؛ حيث كانت الأجواء مساعدة على ذلك. ففتح الناس عيونهم، فرأوا الأمة الإسلامية الواحدة ممزقة الأوصال، تتوزعها فرق وكيانات شتى، يرمي بعضهم بعضاً بالكفر والزندقة[٤].

كانت الصراعات ـ الفتن السياسية تسير جنباً إلى جنب الصراعات العقائدية ـ الدينية فتتغذى إحداها من الأخرى. ومع أن للصراع السياسي علاقة جدلية مع الصراع العقائدي، يغذيه ويتغذى منه، إلا أن أرجحيته في التأثير كانت بارزة: ففي يده المال والسلطة، العصا

---

(١) م . ن : ص ص ٦٤ ـ ٦٦.
(٢) م . ن : ص ٥.
(٣) م . ن : ص ١٥.
(٤) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ٨.

والجزرة. ولكن كان مما لا شك فيه أن السلطة السياسية كانت تستمد شرعيتها من قوة تأييد الشريعة لها؛ فكان الفقهاء/ العلماء المسلمون يلعبون هذا الدور مسلحين بالنص الديني؛ وكانت المعارضة تستمد شرعيتها، أيضاً، من تأييد الشريعة لها، مسلحة بالنص الديني أيضاً...

كان من أهم مظاهر الصراع أن انكبَّ كلٌ من السلطة والمعارضة ـ فقهاء السلطة وفقهاء المعارضة ـ على تدوين ما يحسبون انه أصول السُنّة من حوادث حصلت في عهد الرسول ومما جاء من أحاديث منسوبة إليه من جهة؛ والاعتماد على تفسير القرآن من جهة أخرى. فكانت الفرق الإسلامية ـ عقائدياً وسياسياً ـ تتغذى من الكتاب والسنة. وإذا كان الكتاب قد سلم من الروايات المتعددة، إلا أن السُنّة وقعت فريسة سهلة لأغراض شتى الفرق الإسلامية فنُحِلت الأحاديث النبوية إلى درجة أن أصبحت تتناقض مع بعضها البعض؛ فوقعت ـ كما نحسب ـ أكبر محنة في الحديث النبوي، فكيف حصل ذلك؟ وما هي تأثيراته على وحدة الإسلام؟

كانت "مشكلة الفكر السياسي الإسلامي الأولى تتجسد في الخلافات التي وقعت بين المسلمين حول الحديث النبوي وتفسير القرآن وروايات التاريخ، وخاصة حوادث الصدر الأول من الإسلام. فقد تسبَّبت المصالح في إيجاد واقع غير سليم للمسلمين في عهود المصالح السياسية"[(1)]. وكان "اختلاف المسلمين في السُنّة ظاهرة غير طبيعية أوجدت الخلافات بين المسلمين وافتراقهم إلى فرق...فقد نُسِبَ إلى الرسول ﷺ أنه نهى عن كتابة أحاديثه. ومما يُروى عنه بهذا الخصوص قوله ﷺ: (لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدِّثوا عني ولا حرج) ... وهناك أحاديث أخرى تشير إلى السماح بكتابة أحاديثه ﷺ منها: حديث أنس (قيدوا العلم بالكتاب)، وحديث رافع بن خديج: قلت يا رسول الله إنا نسمع منك أشياء، أفنكتبها؟ قال: أكتبوا ولا حرج"[(2)].

إلا أنه، وعلى الرغم من تناقض الحديثين المذكورين، فقد اتجه الفقهاء والخلفاء إلى تدوين الحديث ـ بغزارة ـ في القرنين الأول والثاني؛ وكان القرن الثالث من أهمها، لأن حركة الجمع والنقد نشطتا، أيضاً. وفيه أُلِّفت أهم كتب الحديث، وهي: صحيح البخاري (ت في السنة٢٥٦هـ/ ٨٧٠م). وصحيح مسلم (ت في السنة٢٦١هـ/٨٧٥م). وسنن ابن ماجة (ت في السنة٢٧٣هـ/٨٨٧م). وسنن أبي داوود (ت في السنة٢٧٥هـ/٨٨٩م). والترمذي (ت في السنة٢٧٩هـ/٨٩٣م). وسنن النسائي (ت في السنة٣٠٣هـ/٩١٦م). وقد أصبحت هذه الكتب مصدراً أساسياً لكل الكتب التي جاءت فيما بعد[(3)].

---

(١)حسن، حسن عباس: **الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي**: م. س: ص١٩٦.

(٢) م. ن: ص ١٩٧.

(٣) أمين، أحمد: **ضحى الإسلام(ج٢)**: م. س: ص ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

وضع الأمويون ـ فعلاً ـ أو وُضِعَت لهم أحاديث تخدم سياستهم من نواحٍ متعددة، منها أحاديث في زيادة مناقب عثمان، ومنها استغلال الفتن من مقتل عثمان، ووقعة الجمل، وفتن الخوارج، وفتنة إبن الزبير"[1].

وجرى في عصر العباسيين ما جرى في العصر الأموي، فكان للوضع في الحديث شأن "فالخلافة أصبحت مجالاً لضعفاء المحدثين من كل جانب، يضعون فيها ما يوافق مذهبهم. فالسِّنيون يرون أن النبي ﷺ لم يعهد بالخلافة لأحد، وأن النبوة والخلافة لا تورَّثان، كما لا يُورَّث مال الأنبياء...والشيعة لا يرون ذلك، ويرون النص على علي وولده؛ والسُّنيون يرون أن الأئمة في قريش، والخوارج يرون أنها في كل المسلمين، يختار منهم أصلحهم ولو كان عبداً حبشياً كأن رأسه زبيبة..."[2].

ولقد جرت انقسامات كثيرة في داخل صفوف الفقهاء. فهناك انقسام بين أهل الحديث وأهل الرأي. وهناك انقسامات في داخل أهل الحديث، وانقسامات في داخل أهل الرأي.

فاختلاف أهل الحديث وأهل الرأي حمل بعض الفقهاء من أهل الحديث على وضع ما كان ينقصهم لملء الفراغ الذي لم يرد فيه نص.

وانقسام المذاهب الكلامية (الرأي) إلى معتزلة ومرجئة وشيعة وخوارج وأهل سُنَّة حملت كثيرين على تأييد مدَّعاهم بأحاديث لم تصح[3].

وأدَّى انقسام أهل الحديث إلى التوسع في شروط صحته، أو التضييق في هذه الشروط؛ مما أدى إلى اتباع وسائل النقد لتحديد الأحاديث الصحيحة، فنوقِشَت الأسئلة التالية: "هل معناه مما يصح أو لا يصح؟ وهل الظروف الإجتماعية التي قيل فيها الحديث تؤيد أنه صحيح أو موضوع؟ وهل هناك احتمال الوضع لأسباب سياسية أو مذهبية أو شخصية؟ وهل الحديث يتفق وقواعد الإسلام أو لا يتفق؟"[4].

وكانت الخصومة دائرة بين المحدثين والفقهاء من أصحاب الرأي "والذي أثار هذه الخصومة هم المحدِّثون، وشنَّعوا على أصحاب الرأي لأنهم يستنبطون الأحكام بناء على رأي أو قياس، ولأنهم يُقلُّون من رواية الحديث. وكان مظهر هذه الخصومة على أتمها بين الحجازيين والعراقيين

(١) م . ن : ص ١٢٣.
(٢) م . ن : ص ١٢٥.
(٣) م . ن : ص ١٢٦.
(٤) م . ن : ص ١٣٠.

في عهد مالك وأبي حنيفة . فأهل الحجاز ـ غالباً ـ أهل حديث؛ وأهل العراق ـ غالباً ـ أهل رأي. واستمر ذلك في العصور التي بعدهما، حتى ترى المحدّثين لا يروون كثيراً للحنفية"[١].

وكانت الخصومة أشد وأعنف بين المتحدثين والمتكلمين، وسبب ذلك أن منحى المتكلمين منحى عقلي، ومنحى المحدّثين منحى نقلي[٢]. يقول ابن قتيبة في صدر كتابه (تأويل مختلف الحديث): يعيب أهل الكلام أهل الحديث برواية التناقض "حتى وقع الاختلاف وكَثُرَ النحل ... وتعادى المسلمون، وأكفر بعضهم بعضاً، وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث"[٣].

بالإضافة إلى تصارع الفقهاء وأصحاب المذاهب حول تفسير آية أو الاستناد إلى حديث، إشتركت العامة في الجدل والصراع، ولكن على طرائقهم الخاصة. وحول هذا يروي ابن الأثير ما حصل في العام (٣١٧هـ/٩٢٩م) كما يلي: "وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المرزوي الحنبلي وبين غيرهم من العامة، ودخل كثير من الجند فيها. وسبب ذلك أن أصحاب المرزوي قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾(الإسراء : ٧٠). هو أن الله سبحانه يُقعِد النبي ﷺ معه على العرش. وقالت الطائفة الأخرى: "إنما هو الشفاعة". فوقعت الفتنة واقتتلوا، فقتِلَ بينهم قتلى كثيرة"[٤].

وكان الحنابلة أصحاب شأن في السيطرة على العامة، والاستناد إليهم في افتعال الفتن مع المذاهب الأخرى؛ وتأتي المذاهب السُّنِّيَّة على قائمة الذين كان الحنابلة يصطدمون بهم من أجل الخلافات في التفسير أو الفقه. ويذكر بعضاً من هذه الحوادث كل من ابن الأثير وابن كثير[٥].

ومما يرويه ابن الأثير عن دور العامة، التي كانت تؤيد الحنابلة، أنه لما توفي أبو جرير الطبري في العام (٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، دُفِنَ ليلاً بداره لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهاراً، وادَّعوا عليه الرفض، ثم ادَّعوا عليه الإلحاد؛ والسبب في ذلك أن بعض الحنابلة تعصَّبوا عليه لأنه جمع كتاباً ذكر فيه اختلاف الفقهاء و لم يذكر فيه أحمد بن حنبل؛ ولما سُئِلَ عن تجاهله أجاب انه لم يكن فقيهاً، وإنما كان محدِّثاً، فاشتدَّ عليه الحنابلة، وكانوا لا يحصون كثرة في بغداد، فشغبوا عليه وقالوا ما أرادوا[٦].

---

(١) م . ن : ص ١٣٤.
(٢) م . ن : ص ١٣٤.
(٣) م . ن : ص ١٣٥.
(٤) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ٥٧.
(٥) راجع: ـ ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ١١٤.
ـ ابن كثير: **البداية والنهاية (ج١٢)** : م . س : ص ص١٠٢و١٨٧.
(٦) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ٨.

أما فقهاء الإمامية ـ الشيعة الإثني عشرية ـ فقد عرَّفوا السُنَّة بأنها: أوامر المعصوم ونواهيه وتعليماته التي فاه بها ـ أفعاله وأعماله التي قام بها ـ تقريراته التي أقرَّ بها من يعمل من أصحابه عملاً بمحضر ومنظر منه(١).

فلما ثبت لفقهاء الإمامية "أن المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع، فقد توسعوا في اصطلاح السُنَّة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره"(٢).

وعلى العموم فقد انتشرت الفرق الإسلامية، في العصر العباسي، انتشاراً واسعاً، فبلغت المئات. ويردُّ معظم الدارسين أصول هذه الفرق إلى ما حصل من انشقاقات سياسية في داخل صفوف المسلمين بعد وفاة الرسول.

يأتي الصراع على الخلافة على رأس هذه الأسباب: لمن تكون؟ وكيف تكون؟ فتدور أسباب إنبات البذرة الأولى في ذلك الصراع حول أحقية آل بيت الرسول في الخلافة ، أم أنها في كل قريش. فنشأ في بدايات الصراع إنشقاق بين تيارين: تيار آل بيت الرسول ويتزعمه صهره وابن عمه علي بن أبي طالب، وبعض الصحابة المؤيدين. وتيار صحابة الرسول الآخرين، وعلى رأسهم من تولى الخلافة الراشدة قبل علي، واستمر بقيادة بني أمية؛ فعُرِفَ التيار الأول بالتيار الشيعي، وأما التيار الثاني فَعُرِفَ بأهل السُنَّة والجماعة.

وعن التيارين الرئيسين، السنة والشيعة، أخذت تتوالد فروع وفرق متعددة، بحيث يحافظ هذا أو ذاك من تلك الفروع على قضايا الصراع ـ الأم، وتتمايز عن بعضها البعض بخلافات عقائدية، أحياناً، وخلافات سياسية، أحياناً أخرى. وقد أدَّت عمليات الانشقاق إلى ولادة عشرات الفروع، واستطاعت اتجاهات دينية وسياسية إسلامية ذات أعراق قومية، وذات أصول دينية سابقة على الإسلام، أن تأخذ دورها وتُدخِل إلى الإسلام ـ كما عدَّه فقهاء المسلمين من التيارين الرئيسين ـ عقائد غريبة واتجاهات تخريبية...

وعلى هذا المنوال كانت تنشأ فرق، ثم تندثر؛ وما بقي منها ـ حتى الآن ـ لايكاد يبلغ العشرين(٣).

وعلى أي حال، ولأننا لن نخوض في الكلام حول عشرات الفرق ـ التي بلغت أكثر من مائة وخمسين ـ وهذا أمر عسير على بحث محدود مثل بحثنا هذا، فالعمل الموسوعي، لمن يريد التفصيل، هو خير وسيلة للإطلاع لمن يشاء.

---

(١) علي تقي الحيدري: أصول الإستنباط: ص١٢: نقلاً عن: حسن، حسن عباس: م. س: ص ١٩٦.
(٢) محمد رضا المظفر: أصول الفقه(ج٣): ص٦١: نقلاً عن: حسن، حسن عباس: م. س: ص ١٩٦.
(٣) مشكور ، محمد جواد : م . س : المقدمة ص ١٠.

وتسهيلاً لعملنا في البحث ـ بغاياته المحدودة ـ سنستفيد مما قام به بعض الدارسين، من حيث أنهم حصروا أهم الفرق التي مازالت حيَّة، فقاموا بتقسيمها إلى تيارات تبعاً لتأثيرها الواضح على مجرى التاريخ الإسلامي. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التقسيم لا يخرج عن دائرة التيارين الرئيسين: السُّنَّة والشيعة. لهذا سنقوم باتباع هذا التقسيم، وسنُخضِع كلاً من الفرق ـ الفروع للتصنيف في دائرته الأساسية.

أ ـ الفرق السُّنِّيَّة :

جاء في موسوعة الفرق الإسلامية عن السُّنَّة والجماعة ما يلي: "أهل السنة هم أتباع سُنَّة رسول الله ﷺ كما يقولون. وهم أربع فرق في الفروع والأحكام العملية، وهذه الفرق هي: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية. وكانت هناك مذاهب أخرى منسوخة، إنقرض أكثرها ... ويتبع أهل السنة سيرة النبي ﷺ والصحابة والخلفاء الراشدين؛ ويقولون بأن كل ما وصل عنهم فهو سُنَّة، وإلا فهو بدعة"[1]. وتعتقد"السُّنَّة بأن هذه المذاهب الأربعة عندما يتفق أصحابها يكون حق وصواب"[2].

وهم يؤمنون بأنه يجب أن"يُكَفَّ عن ذكر الصحابة إلا بخير"، و"أفضل البشر بعد نبينا: أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذو النورين، ثم علي المرتضى..."[3].

ويرون أن" النصوص من الكتاب والسنة تُحمَل على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدَّعيها أهل الباطن إلحاد وكفر. والاستهانة بالشريعة والاستهزاء بها كفر. واليأس من الله تعالى كفر. والأمن من الله كفر. وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر..."[4].

وجاء في تعريف أهل السنة والجماعة، ما يلي: "والصحيح عندنا أن أمة الإسلام تجمع المُقرِّين بحدوث العالم، وتوحيد صانعه، وقِدَمِه، وصفاته، وحكمته، ونفي التشبيه عنه، وبنبوَّة محمدﷺ، ورسالته إلى الكافة، وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة، وإن الكعبة هي القبلة التي يجب الصلاة إليها. فكل من أقرَّ بذلك كله، ولم يُشبِّه ببدعة تؤدي إلى الكفر، فهو السُّنِّي الموحِّد"[5].

---

(١) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ٢٩٠.
(٢) تامر ، عارف : م . س : ص ٩.
(٣) مشكور، محمد جواد : م . س : ص ٢٩٣.
(٤) م . ن : ص ٢٩٣.
(٥) البغدادي ، عبد القاهر : م . س : ص ١٠.

وجاء حول أصناف أهل السنة والجماعة، أنهم الذين سلكوا في علمهم "طرق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة والخوارج ... وسائر أهل الأهواء الضالة... وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة..."[1].

ويُجمِع أهل السنة على إيمان المهاجرين والأنصار من الصحابة، ويحسبون أن موقفهم هو على خلاف ما زعم "الرافضة أن الصحابة كفرت بتركها بيعة علي، وخلاف قول الكاملية في تكفير علي بتركه قتالهم". وأجمعوا أيضاً على أن من شهد مع رسول الله ﷺ بدراً واحداً وبيعة الرضوان من أهل الجنة. وقالوا بتكفير كل من أكفر واحداً من العشرة الذين شهد لهم النبي ﷺ بالجنة ... وأكفروا من أكفر بعض زوجات الرسولﷺ ... وقالوا بموالاة الحسن والحسين والمشهورين من أسباط الرسول... وسائر أولاد علي من صلبه دون من مال منهم إلى اعتزال أو رفض[2].

يحدد البغدادي ـ وهو من أهل السُّنَّة، شروط الإمامة، كما يعتقد بها أهل السنة والجماعة، كما يلي:

ـ إن الإمامة فرض واجب على الأمة.

ـ إن عقد الإمامة للإمام يتم عن طريق الاختيار بالاجتهاد، وليس بالنص.

ـ من شروط الإمامة النسب من قريش، على خلاف الضرارية التي تزعم أن الإمامة تصلح في جميع أصناف العرب وفي الموالي والعجم.

ـ من شرط الإمام العلم والعدالة والسياسة. وليس من شرطه العصمة من الذنوب كلها، وذلك خلاف ما زعمت الإمامية بإجازة التقية للإمام، ويصح له ــ في هذه الحال ــ أن يقول لست بإمام وهو إمام؛ فبهذا أباحوا له الكذب في هذا مع قولهم بعصمته من الكذب.

ـ تنعقد الإمامة بمن يعقدها لمن يصلح للإمامة إذا كان العاقد من أهل الاجتهاد والعدالة.

ـ وقالوا لا تصلح الإمامة إلا لواحد في جميع أرض الإسلام إلا أن يكون بين الصقعين حاجز من بحر أو عدو.

ـ قالوا بإمامة أبي بكر الصديق؛ وقالوا بتفضيل أبي بكر وعمر وعلي من بعدهما لأنهم اختلفوا في التفاضل بين علي وعثمان. وقالوا بإمامة علي في وقته.

---

(١) م . ن : ص ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) م . ن : ص ص ٣٥٢ ـ ٣٥٤.

- قالوا في تصويب علي في حروبه بالبصرة وصفين والنهروان. وإن طلحة والزبير تابا. وإن عائشة قصدت الإصلاح بين الفريقين. وإن معاوية وأصحابه بغوا على علي بتأويل أخطأوا فيه ولم يكفروا بخطئهم. وقالوا بمروق الخوارج لأنهم أكفروا الصحابة، ومن أكفر المسلمين وأكفر الصحابة، فهو الكافر منهم[1].

يرد ابن حزم على الشيعة، بجميع فرقهم، الذين يقولون بأن الإمامة تعود إلى علي بن أبي طالب بالنص، وكذلك إلى ذريته من بعده، بأن "عمدة هذه الطوائف كلها في الاحتجاج أحاديث موضوعة مكذوبة، لا يعجز عن توليد مثلها من لا دين له ولا حياء". ويتابع ابن حزم فيبيّن عقم الاحتجاج عليهم بالروايات، وعقم احتجاج الشيعة على السنة برواياتهم، فإنه "لا معنى لاحتجاجنا عليهم برواياتنا فهم لا يصدقونها؛ ولا معنى لاحتجاجهم علينا برواياتهم فنحن لا نصدقها. وإنما يجب أن يحتج الخصوم بعضهم على بعض بما يصدقه الذين تقام عليه الحجة به، سواء صدّقه المحتج أو لم يصدقه، لأن من صدق بشيء لزمه القول به، أو بما يوجبه العلم الضروري، فيصير حينئذ مكابراً منقطعاً إن ثبت على ما كان عليه"[2].

ويصف البغدادي أن ما تقول به الفرق الأخرى، من غير أهل السنة والجماعة، هي بدع؛ ومن أهمها: عدم موافقة الصحابة، كمثل النظّام - زعيم القدرية - الذي طعن في أكثر الصحابة، فأوجب عليهم الخلود في النار. وكمثل واصل بن عطاء الذي شكّ في عدالة عدد منهم. وعمرو بن عبيد الذي قطع بتفسيق فريقي حرب الجمل. وكمثل الخوارج الذين أكفروا معظم الصحابة. وكمثل الغلاة من الروافض وسائر الحلولية الذين بيّن خروجهم عن فرق الإسلام. وكمثل الزيدية، والجارودية منهم بخاصة، الذين يكفّرون أكثر الصحابة. وكمثل الشيعة الإمامية الذين اتهموا الصحابة بالردة بعد النبي[3].

فالحكم على هؤلاء - كما يصدره البغدادي - حكم دنيوي، فهو يقول: "وإن كانت بدعته من جنس بدع المعتزلة أو الخوارج أو الرافضة الإمامية أو الزيدية أو من بدع النجارية أو الجهمية أو الضرارية أو المجسمة، فهو من الأمة في بعض الأحكام وهو جواز دفنه في مقابر المسلمين، وفي أن لا يُمنَع حظه من الفيء والغنيمة إن غزا مع المسلمين، وفي أن لا يُمنَع من الصلاة في المساجد. وليس من الأمة في أحكام سواها، وذلك ألا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه، ولاتحل ذبيحته، ولا نكاحه لامرأة سُنّيّة. ولا يحل للسني أن يتزوج امرأة منهم إذا كانت على اعتقادهم"[4].

---

(١) م. ن: ص ص ٣٤٠ - ٣٤٢.
(٢) ابن حزم: **الفصل في الملل...( )**: م. س: ص ١٥٩.
(٣) البغدادي، عبد القاهر: م. س: ص ص ٣٠٤ - ٣٠٩.
(٤) م. ن: ص ١١.

ولأن البغدادي يعمل جاهداً في مؤلفه على أن يبرهن على أن أهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية من النار، استناداً إلى حديث الرسول، نرى أنه قد وقع في التناقض مع نفسه في أحكامه تلك مع مضمون الحديث المذكور.

إن حديث الفرقة الناجية يفرض أحكاماً أخروية؛ وأما البغدادي فيفرض أحكاماً دنيوية. فحكم غير الفرقة الناجية أن يكون في النار، ونحن نعرف انه لا يكون في النار إلا مرتد عن الإسلام أو مشرك أو كافر. أما حكم الكافر في الدنيا: إما أن يعلن إسلامه أو يُقتَل. وحكم المرتد إما أن يتوب أو أن يُقتَل.

لقد خفف البغدادي أحكامه على الفرق الأخرى - من غير أهل السنة والجماعة - فإذا كان أهل السنة والجماعة هم الفرقة الوحيدة الناجية من النار، فعلى الفرق الأخرى أن لا تنجو منها. وهكذا فإن من يدخل النار هو إما أن يكون مشركاً كافراً أو مرتداً عن الإسلام غير تائب. فمن أين دخلت الرحمة إلى قلب البغدادي كي يقوم بتخفيف أحكام النص فنحن لا ندري!!!

ومع أن معظم فقهاء السنة يحسبون أن الفرقة الناجية من النار هم أهل السنة والجماعة، إلا انه لم يثبت أنهم فرقة واحدة تقودهم مرجعية دينية إسلامية مركزية توحِّد أحكامهم، وتمنعهم من الوقوع في التناقض إلى درجة التقاتل.

وهناك أمثلة كثيرة في التاريخ الإسلامي تدل على ذلك.

لم تكن المذاهب، حتى أوائل العصر العباسي، قد تكوَّنت؛ وإنما كان هناك جمهور من الفقهاء والمحدثين، وكانوا كثيري العدد يتوزعون في مختلف الأمصار الإسلامية؛ ولم يكن هناك تشريع موحد للدولة الإسلامية، فلما جاء العصر العباسي أخذت المذاهب تتحدد أكثر فأكثر، وأخذ كل مذهب يستقل عن غيره من المذاهب الأخرى؛ وأخذ كل مذهب يُعرَف باسم مؤسسه، فيتجمع من حوله تلاميذ وأتباع، يأخذون عنه ويقلدونه وينحون منحاه. وكانت هناك مذاهب وفرق كثيرة غير تلك التي نعرفها اليوم؛ فمات أكثرها لعدم وجود تلاميذ أقوياء ينصرونها، أو لعدم وجود الجاه والسلطان، وما إليهم، من يعتنق هذا المذهب أو ذاك[1].

لذلك لم يبق من مذاهب أهلِ السُّنَّة سوى أربعة منها، وهي:

↔ **الحنفيــة** : وهم أتباع أبي حنيفة (٨٠ - ١٥٠هـ/٧٠٠ - ٧٦٧م). ألقاه المنصور (الخليفة العباسي) في السجن لأنه لم يقبل تعيين الخليفة له قاضٍ لبغداد. كان يقول بالاجتهاد والرأي، وتبرَّأ من أهل الحديث. أقرَّ الاستحسان والقياس (الرأي) كأصل، فأصبح ركناً رابعاً بعد

---

(١) أمين ، أحمد : **ضحى الإسلام (ج٢)** : م . س : ص ص ١٧٢ - ١٧٣.

القرآن والسنة والإجماع. و لم يُقِرّ اكثر من سبعة عشر حديثاً[١]. لقد وسَّعت مدرسة أبي حنيفة الفقه بكثرة الفروع، وبما يستلزم ذلك من رأي وقياس واستحسان، في سبيل مواجهة المشاكل المعقدة التي قدمتها المدنية الضخمة في العراق بسبب وجود قوميات أشورية وكلدانية وفارسية، وغيرها...[٢].

↩ **المالكيــة** : وهم من أتباع مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ/٧١٢ — ٧٩٦م). لقد جلده عم المنصور بالسوط لأنه قال بأن البيعة غير جائزة مع الإكراه والإجبار. كان يعتمد على القرآن والحديث، ويقبل الحديث حتى لو كان من خبر الواحد. كان يرجع إلى القياس أحياناً. يسود المذهب المالكي - اليوم - في المغرب العربي؛ ويبلغ أتباعه زهاء الخمسين مليوناً[٣].

أثّرت مدرسة مالك في الفقه بما نقلت من أحاديث وافرة بحكم قيام الرسالة الإسلامية في المدينة، وكثرة الصحابة بها، وبما قدمت من أشكال وأوضاع تداولها السكان جيلاً بعد جيل[٤].

وانتقده الشافعي لأنه كان يترك، أحياناً، حديثاً صحيحاً لقول واحد من الصحابة أو التابعين أو لرأي نفسه[٥].

↩ **الشافعيــة** : وهم اتباع الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ/٧٦٧ - ٨٢٠م). ومذهبه وسط بين المذهبين الحنفي والمالكي. وهو من المقرِّين بالأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس؛ ومن القائلين بالاستدلال. تفوَّق مذهبه على سائر المذاهب في مستهل القرن١٠هـ/ القرن١٦م[٦].

لازم الشافعي مالكاً، وأخذ عن محمد بن الحسين - صاحب أبي حنيفة — فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث[٧].

أما منحاه في الاجتهاد فهو: "الأصل قرآن وسُنّة، فإن لم يكن فقياس عليهما. وإذا نُقِلَ الحديث عن رسول الله وصحَّ الإسناد فيه فهو سُنّة؛ والإجماع عنده أكبر من الخبر المفرد[٨]. أما إذا ثَبتَ الحديث عن رسول الله، فإنه لا يتركه لأي قياس ولا لأي رأي، ولا لأي أثر يُروى عن صحابي كائناً من كان، أو عن تابعي كائناً من كان[٩]. وقد هاجم مالكاً لأنه ترك، أحياناً،

---

(١) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ص ٢٢٣ - ٢٢٤.
(٢) أمين ، أحمد : **ضحى الإسلام (ج٢)** : م . س : ص ٢١٨.
(٣) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ص ٤٤١ - ٤٤٢.
(٤) أمين ، أحمد : **ضحى الإسلام (ج٢)** : م . س : ص ٢١٨.
(٥) م . ن : ص ٢٢٤.
(٦) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ٣٠٠.
(٧) أمين ، أحمد : **ضحى الإسلام (ج٢)** : م . س : ص ٢٢٠.
(٨) م . ن : ص ٢٢٣.
(٩) م . ن : ص ٢٢٤.

حديثاً صحيحاً لقول واحد مـن الصحابة أو التـابعين؛ وهـاجم أهـل الـرأي لأنهـم يشـترطون في الحديث أن يكون مشهوراً، ويقدمون القياس على خبر الآحاد[1].

↔ **الحنبليــة** : وهم أتباع أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ/٧٨٠ ـــ ٨٥٥م). يقـوم مذهبه على خمسة أصول: الكتاب، والسنة، وفتاوى الصحابة، وأقوال بعض الصحابة المطابقـة للقرآن، وجميع الأحاديث المرسلة والضعيفة، ويُعَدُّ من مخالفي أبي حنيفة[2].

لقد عُدَّ ابن حنبل من كبار المحدِّثين، وحل خلاف حول عَدِّه مـن الفقهـاء. إن فقهـه، على العموم، مبني على الحديث؛ فإذا وجد حديثاً صحيحاً لم يلتفت إلى غـيره؛ وإذا وجـد فتـوى من الصحابة عمل بها؛ وإذا وجد فتاوى لهم تخَيَّر أقربها إلى الكتاب والسنة؛ وإذا وجد حديثاً مرسـلاً أو ضعيفاً رجَّحه على القياس، وهو لايستعمل القياس إلا عند الضرورة القصوى[3].

ومن صفات المؤمن من أهل السنة، عند ابن حنبل، أنه الذي:

- لا يُكفِّر أحداً من أهل التوحيد بذنب...
- أرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى ا لله...
- من ترحَّم على جميع أصحاب محمد - صغيرهم وكبيرهم - وحـدَّث بفضـائلهم، وأمسـك عمَّا شجر بينهم...
- الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، لذلك دعا المسلم طالباً منه: أن لا تخرج عليهم بسيفك، ولا تقاتل بفتنة، وتـلزم بيتـك[4]. والسـبب عنـده أن: "مـن غلـب بالسـيف حتـى صـار خليفـة، وسُمِّيَ أمير المؤمنين، فلا يحلُّ لأحد يؤمن با لله واليوم الآخـر أن يبيـت ولا يـراه إمامـاً عليـه، بِـرّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين"[5].

واستمر المذهب الحنبلي، واتُّبع خطاه، وكان مـن كبـار أركانـه: أحمـد بـن تيميـة (٦٦١ ـــ ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ - ١٣٢٨م). ومحمد بن عبد الوهاب (ت في السنة ١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م)[6].

يعتقد أهل السنة والجماعة أنه عندما يتفق أصحاب المذاهب الأربعـة يكـون حـق وصـواب؛ وعندما يختلفون يُحتَمل الوقوع في الخطأ والانحـراف، لأن كـل مجتهـد يخطـيء ويصيـب، والحـق واحد لا يتغير[7].

---

(١) م . ن : ص ص ٢٢٤ - ٢٢٥.
(٢) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ص ٢٢٢ - ٢٢٣.
(٣) أمين ، أحمد : **ضحى الإسلام (ج٢)** : م . س : ص ٢٣٥.
(٤) نقلاً عن محمد عمارة : **تيارات الفكر الإسلامي** : م . س : ص ص ١٣١ - ١٣٢.
(٥) م . ن : ص ٥٤.
(٦) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ص ٢٢٢ - ٢٢٣.
(٧) تامر ، عارف : م . س : ص ٩.

ويعتقدون، أيضاً، أن"النصوص من الكتاب والسنة تُحمَل على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدَّعيها أهل الباطن إلحاد وكفر. والاستهانة بالشريعة والاستهزاء بها كفر..."[١].

وعلى العموم، لم يكن أصحاب المذاهب الأربعة متفقين حول مسألة الخلافة، كإشكالية رئيسة في الفكر الإسلامي؛ بل كان التناقض موجوداً بين ثلاثة من زعماء مذاهب أهل السنة والجماعة حول عدد من جوانب هذه المسألة: يأتي ابن حنبل بعد أبي حنيفة، ومالك بن أنس، فيناقضهما بمبدأ الخروج على الخليفة فيقول أنه لا يجوز للمسلم ذلك؛ فأما هما فأفتيا بإجازة الخروج عليه و لم يتورعا عن مساعدة الخارجين عليه.

ـ أما مالك بن أنس، وعلى الرغم من وجود خليفة، فأفتى ببيعة محمد النفس الزكية ـ المطالب الشيعي الزيدي بالخلافة ـ وأحلَّ للمسلمين نكث بيعة المنصور، الخليفة العباسي، حيث قال لهم: إنما كنتم مُكرَهين، وليس لِمُكرَهٍ بيعة[٢].

ـ وأما أبو حنيفة فقد أجاز الخروج على الخليفة. يروي السيوطي أن أبا جعفر المنصور ضرب أبا حنيفة ثم سجنه، فمات بعد أيام. وقيل: إنه قتله بالسم لكونه أفتى بالخروج عليه[٣].

ويرى أهل الحديث، على العموم، أن"السيف باطل، ولو قُتِلَت الرجال وسُبِيَت الذرية؛ وإن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان"[٤].

ويُروى أن أتباع مذاهب أهل السنة والجماعة، لم يحتكموا فقط إلى خلافات فقهية عابرة، وإنما كانوا، أيضاً، يحتكمون، في حسم المنافسة بينهم إلى أساليب أخرى؛ وهذه بعض الوقائع:

ـ كان مذهب الحنفية، بفضل من مرونته، أكثر ملائمة للحكومة الفاطمية من مذهب مالك[٥].

ـ لما سيطر الحنابلة على بغداد، من دون سائر أهل السنة، واشتدُّوا في محاربة الشيعة، بنوا فيها مسجداً وجعلوه طريقاً إلى المشاغبة والفتنة[٦]. و لم توجَّه المشاغبة إلى الشيعة فحسب، وإنما كانت تُوجَّه، أيضاً، ضد أي مذهب آخر غير المذهب الحنبلي، حتى ولو كان من مذاهب أهل السنة. وحول هذه المسألة يروي ابن الأثير ما يلي: إستظهر الحنابلة بالعميان، الذين كانوا يأوون

---

(١) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ٢٩٣.

(٢) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٠)** : م . س : ص ٨٥.

(٣) السيوطي : **تاريخ الخلفاء** : م . س : ص ٣٠٨.

(٤) الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين(ج٢): ص ص ٤٥١ ـ ٤٥٢: نقلاً عن محمد عمارة: **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**: م . س : ص٦٤.

(٥) ميتز، آدم: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري(م١)**: م . س : ص٣٩٣.

(٦) نقلاً عن: م . ن : ص ٣٩٤.

إلى المساجد؛ ففي العام (٣٢٣هـ/٩٣٥م)كان إذا مرَّ بهم شافعي المذهب، أغرى الحنابلة العميان به، فيضربونه بعصيِّهم حتى يكاد يموت. ولما لم يمتثل الحنابلة إلى تهديد صاحب الشرطة، هددهم الخليفة الراضي (٣٢٢ - ٣٢٩هـ/٩٣٤ - ٩٤١م) بالضرب والتشريد والقتل والتبديد[١].

- لما خرجت بلاد المغرب من أيدي الفاطميين في العام (٤٤٠هـ/١٠٤٨م) لم يقتصر البلاء على الشيعة وحدهم، بل شمل الأحناف السُّنيين، على أيدي أصحاب مذهب مالك، الذين سيطروا على المغرب في تلك المرحلة، ولا يزالون حتى الآن[٢].

- وقعت في بغداد في العام (٥١٤هـ/١١٢٠م) فتنة بين الحنابلة والشافعية، إضطر معها أحد فقهاء الشافعية لأن يترك بغداد من أجل إطفاء الفتنة[٣].

- ويُروى، أيضاً، أن أبو بكر الخطيب البغدادي (ت في العام ٤٦١هـ/١٠٦٩م) كان يتكلم على مذهب أحمد بن حنبل، فانتقل عنه إلى المذهب الشافعي، ثم صار يتكلم في أصحاب أحمد ويقدح فيهم. فأخذ ابن الجوزي ينتصر لهم، ويذكر مثالب الخطيب ودسائسه[٤].

لكنه، على العموم، ومنذ أواخر العصر العباسي، بدأت الفروق بين المذاهب السنية تقل؛ فلم يعد هناك بين تلاميذ أبي حنيفة والشافعي ومالك فروق كالتي كانت بين مالك وأبي حنيفة؛ والسبب هو غلبة رجال الحديث على رجال الرأي، خاصة وإن عهد المعتزلة قد ضَعُفَ بعد المتوكل؛ وكانت حركة الفلسفة والاعتزال حركتين مخبويتين. أما مدرسة الحديث فكانت أقوى لأن جمهور المسلمين كانوا لها أنصر[٥].

ب - الفِرق الشيعية :

عاملت الدولتان، الأموية والعباسية، الشيعة ـ بمختلف فرقهم ـ "بالعنف، وعاملتاهم بأقسى مما يُعَامل الكفرة والملحدون؛ فمن حين إلى حين تُحدِثان فيهم مجزرة. ولا يكاد يجف دم حتى يسيل دم؛ وتفننتا في ذلك، فقتل وصلب، وإحراق وتذرية، وإماتة بطيئة في السجون بحرمانهم من النور والهواء، والأكل والماء..."[٦].

---

(١) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ١١٤.
(٢) ميتز ، آدم : **الحضارة الإسلامية...(م١)** : م . س : ص ٣٩٣.
(٣) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٢)** : م . س : ص ١٨٧.
(٤) م . ن : ص ١٠٢.
(٥) أمين ، أحمد : **ضحى الإسلام (ج٢)** : م . س : ص ٢٤٢.
(٦) أمين ، أحمد : **ضحى الإسلام (ج٣)** : م . س : ص ٣٠١.

إتفقت مختلف الفرق الشيعية على النص بوجوب خلافة آل بيت الرسول؛ إلا أنهم اختلفوا حول ترتيب سلسلة الأئمة، وشروط التوارث بين الإمام السابق والإمام اللاحق من جهة، كما اختلفوا حول أسلوب العمل في سبيل إعادة حق آل بيت الرسول في الخلافة/ الإمامة من جهة أخرى.

ولما كنا قد تناولنا تاريخ هذه الفروع في الفصل السابق، فسنقتصر في هذا الفصل على إلقاء ضوء على المعتقدات السياسية والدينية لها.

تفرّعت الدعوة الشيعية إلى عشرات الفرق؛ إندثر أكثرها و لم يبق منها ـ من يجمع شرطي التأثير في التاريخ الإسلامي، والاستمرارية حتى الوقت الراهن ـ سوى ثلاث فرق رئيسة هي: الإمامية الجعفرية، الزيدية، والإسماعيلية؛ وتنتسب إلى سلالة فاطمة بنت الرسول. أما الفرقة الحنفية، التي تنتسب إلى محمد بن الحنفية ـ احد أولاد علي من غير زوجته فاطمة ـ وعلى الرغم من اندثارها، وعدم إحداثها أي تأثير في التاريخ الإسلامي أو الاستمرارية، فسنتكلم عنها، باختصار، لما لمواقفها من بعض التميز عن الفرق الشيعية الأخرى، سواء من عدم حصر الإمامة في أولاد علي من زوجته فاطمة، أو من حيث مبايعة آخر إمام فيها ـ قبل وفاته ـ للعباسيين بالخلافة.

ـ **الفرقة الحنفية:** وتنتسب إلى محمد بن الحنفية (إبن علي بن أبي طالب). فهو لم يبايع ابن الزبير، بسبب أن الأمة لم تُجمِع عليه[1]. لكنه من جهة أخرى بايع عبد الملك بن مروان، بعد مقتل الزبير، وكتب إليه: "إني اعتزلت الأمة عند اختلافها، فقعدت في البلد الحرام الذي من دخله كان آمناً، لأحزر ديني وأمنع دمي، وتركت الناس... وقد رأيت الناس قد اجتمعوا عليك، ونحن عصابة من أمتنا لا نفارق الجماعة، وقد بعثت إليك منا رسولاً ليأخذ لنا منك ميثاقاً، ونحن أحق بذلك منك، فإن أبيت فأرض ا لله واسعة والعاقبة للمتّقين". فكتب إليه عبد الملك ميثاقاً. وكتب إلى الحجاج بأن لا يتعرض له أو لأحد من أصحابه ... فلم يتعرض الحجاج لأحد من الطالبيين في أيامه[2].

أما كيف ادّعى ابن الحنفية أن الخلافة تصير إليه، فيروي ابن عبد ربه أن علياً بن أبي طالب أصار الأمر إلى الحسن، فأصاره الحسن إلى معاوية؛ وكره الحسين وابن الحنفية ذلك. ولما قُتِلَ الحسين بن علي صار أمر الشيعة إلى محمد بن الحنفية، وقال بعضهم إلى علي بن الحسين...

---

(١) ابن سعد : **الطبقات الكبرى (م٥)** : م . س : ص ص ١٠٠و١٠٨و١٠٩.

(٢) ابن عبد ربه : **العقد الفريد (ج٤)** : م . س : ١٨١.

أما محمد بن الحنفية فأوصى إلى أبي هاشم - إبنه عبد الله - الذي ظلَّ قائماً بـأمر الشيعة؛ واستخلف سليمان بن عبد الملك، فقضى سليمان حوائجه. ويروي ابـن عبـد ربـه أن سـليمان سمَّ أبا هاشم وهو في طريق عودته إلى فلسطين، فأوصى - قبل موته ـ بالإمامـة إلى محمـد بـن علي بن عبد الله بن العباس..."[1]. وهكذا انتقل الحـق بالخلافـة ـ علـى يـد الحنفيـة ـ إلى بـني العباس.

أما عن الفرق الشيعية الأخرى، وهم الذين يُسمَّون بالغلاة، فقد اندثر أكثرها، ولم يكـن لها أي تأثير يُذكر في التاريخ الإسلامي. وجاء في تعريفهم: إنهم الذين "غلـوا في أئمتهـم حتـى بلغوا بهم مرتبة الربوبية، أو قالوا بحلول الجوهر الآلهي النوراني فيهم، أو قالوا بالتناسخ؛ وجميع فرق الشيعة - تقريباً - مـن الغـلاة إلا الإثـني عشـرية، والزيديـة، وبعـض الإسماعيليـة ..."؛ وقـد عَدَّت أكثر الفرق الإسلامية أن الغلاة هم خارجون عن الإسلام بسبب عقائدهم الفاسدة[2].

ويعدُّ البغدادي الغلاة من الروافض وسـائر الحلوليـة في عـداد عبـدة الأصنـام، أو في عـداد الحلولية من النصارى. وقال بأنه ليس لعبدة الأصنام ولا للنصـارى، وسـائر الكفـرة بالصحابـة أسوة ولا قدوة[3]. ومن هذه الفرق مثلاً: الجارودية من الزيدية، الذين يُكفِّرون أبا بكر وعمـر وعثمان وأكثر الصحابة. واليمانية والبشرية من الزيدية يُكفِّرون عثمان وأصحاب الجمل[4].

أما الفرق الشيعية الرئيسة فقد ساقت الإمامة لأبناء علي وفاطمة تحديـداً. وكـانت بينهـم اختلافات كثيرة سنستعرضها في أثناء الكلام عن كل منها؛ والفرق هي:

↔ **الإمامية الجعفرية**، وهي الأكـثر انتشـاراً؛ وكـانت آخـر الفـرق الشـيعية الـتي اكتمـل بناؤها العقائدي - السياسي من بين الفرق الشيعية الأخرى؛ ويعود ذلك إلى تاريخ اختفاء/ غيبة آخر أئمتهم المهدي المنتظر في العام (٢٦٠هـ/٨٧٤م).

↔ **الزيديـة**، والتي كانت الأكثر ثورية في الخروج على الحكام/ الخلفاء، في سبيل المطالبـة بحق آل بيت الرسول في الخلافة.

↔ **الإسماعيليـة**، وكـانت الأكـثر تأثيراً في التـاريخ السياسـي الإسـلامي علـى مسـتويين: مستوى تأسيسها لنظام سياسي (الدولة الفاطمية)؛ ومستوى توليدها لأكثر الحركـات الشـيعية دموية وتأثيراً في إرهاق الدولة العباسية (القرامطة والحشاشون).

---

(١) م. ن: ص ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
(٢) مشكور، محمد جواد: م. س: ص ص ٤٨ - ٤٩.
(٣) البغدادي، عبد القاهر: م. س: ص ٣٠٧.
(٤) م. ن: ص ٣٠٨.

↔ **الشيعة الجعفرية الإثني عشرية** : وتنتسب إلى جعفر بن محمد الصادق (٨٠ ـ ١٤٨هـ/ ٦٩٩ ـ ٧٦٥م). واكتملت فقهاً على يديه. أما على المستوى السياسي فقد اكتملت مع غياب آخر الأئمة المهدي المنتظر.

جاء في تعريف الشيعة ما يلي: "الشيعة هم الذين شايعوا علياً(ر) على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً، وإما خفياً؛ واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصبهم؛ بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه للعامة وإرساله. يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة عن الكبائر والصغائر..."(١).

فالشيعة الإثني عشرية تعتقد أن وجود الإمام ضرورة يقتضيها الدين، فالإمامة أصل من أصوله، وهي "لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي، أو لسان الإمام الذي قبله..."(٢). وإن "الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمداً وسهواً"(٣). "يتلقى المعارف والأحكام الآلهية وجميع المعلومات من طريق النبي والإمام من قبله. وإذا استجد شيء فلا بد أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله تعالى فيه"(٤). "وإن أمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه"(٥). ولا يصح أخذ المعارف إلا منهم، ومن يفعل غير ذلك، يُعَدُّ عمله "ابتعاداً عن محجة الصواب في الدين..."(٦).

تقول الشيعة الإثني عشرية بالتقية، وقد ردوا هذا المبدأ إلى قوله تعالى: ﴿ إلا أن يتقوا منهم تقاة﴾ ، وقول الإمام الصادق: "من لا تقية له لا دين له". والسبب في قولهم بالتقية، أنه إذا ما أظهرت هذه الفرقة عقائدها وآراءها، فإنها كانت تتعرَّض إلى مضايقة المعاندين لها وملاحقتهم(٧).

---

(١) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١٤٦.
(٢) المظفر ، محمد رضا : م . س : ص ١٠٣.
(٣) م . ن : ص ١٠٤.
(٤) م . ن : ص ١٠٤.
(٥) م . ن : ص ١٠٦.
(٦) م . ن : ص ١٠٧.
(٧) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ٨٥.

"كان التشيع حتى زمن الإمام الباقر، والإمام الصادق(ع)، ذا طابع سياسي...ولكن منذ زمن هذين الإمامين العظيمين اتخذ التشيع والشيعة طابعاً مذهبياً في مقابل أهل السنة والجماعة"[1].

إنقطعت سلسلة الأئمة عند الشيعة الإثني عشرية منذ غياب الإمام الثاني عشر في العام (٢٦٠هـ/٨٧٤م). وأدّى هذا الانقطاع إلى امتناع هذه الفرقة عن المطالبة ببناء نظام سياسي إسلامي انتظاراً لعودته؛ فهو الوحيد، بعد ظهوره، القادر على أن يملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلِئت ظلماً وجوراً.

كانت الشيعة في عهد جعفر الصادق قد تحولت "إلى النشاط الفكري والديني، وابتعدت عن العمل السياسي الثوري، وذلك بعد أن تصاعد الاضطهاد الذي لحق بهم... هذا الأمر أدّى إلى انقسامات في آل البيت تمثلت في تيارهم الاعتزالي، الذي قاده زيد بن علي [عم جعفر الصادق]، ثم بتيار الإسماعيلية الذي تبلور من حول اسماعيل بن جعفر الصادق"[2].

ومع ذلك فقد كان للمذهب الإثني عشري تأثير في السياسة الإسلامية في العام (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) عندما أُقرَّ المذهب الجعفري في إيران مذهباً للدولة، لكن التجربة لم تدم طويلاً[3].

أما في العام (٩٠٧هـ/١٥٠٢م)، فأُعلِن أن هذا المذهب هو مذهب رسمي للدولة بدلاً من المذهب السني في العهد الصفوي "ولم يكن أمام سنة إيران، الذين خافوا من سيف الشاه اسماعيل إلا التسليم. لذلك اعتنقوا المذهب الشيعي طوعاً أو كرهاً"[4].

↔ **الفرقة الزيدية:** وتنتسب إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (٧٣ - ١٢٢هـ/ ٦٩٨ - ٧٤٠م)، وهو عم جعفر الصادق. وكانت هذه الفرقة أسبق الفرق الشيعية في الخروج على الحكام، وأكثرها ثورية. وقد تتلمذ زيد على يدي واصل بن عطاء ــ رئيس المعتزلة ـ ولذلك اتبع الزيدية من بعده أهل الاعتزال، وأقرُّوا بمدرستهم[5].

يقول زيد بن علي أن الإمامة هي بالنص، ويُستَدلُّ على ذلك برواية لابن الأثير، وجاء فيها أن زيداً أجاب سائليه عن رأيه في أبي بكر وعمر، فقال: "رحمهما الله وغفر لهما، ما سمعت أحداً من أهل بيتي يقول فيهما إلا خيراً. وإن أشد ما أقول فيما ذكرتم أنّا كنا أحق

---

(١) الكيالي ، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة(ج٢)**: م . س : ص٦٨.
(٢) م . ن : ص ٣٢٩.
(٣) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ٨٨.
(٤) م . ن : ص ٨٩.
(٥) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١٥٥.

بسلطان ما ذكرتم من رسول الله ﷺ، ومن الناس أجمعين، فدفعونا عنه، و لم يبلغ ذلك عندنا بهم كفراً..."[1].

ساق الزيدية "الإمامة في أولاد فاطمة(ر)، و لم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم؛ إلا انهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إماماً واجب الطاعة: سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين"[2].

ويقولون بإمامة المفضول مع قيام الأفضل؛ ومن الواضح أنهم تأثروا بالاعتزال، واشترطوا الاجتهاد بالأئمة. وهم لا يتبرّأون من أبي بكر وعمر، إنما يصححون إمامتهما. يرفضون العصمة والتقية وغيبة الإمام، وجواز مبايعة إمامين في قطرين[3].

يُرتِّب الشرع عندهم "على وجه يُحتاج فيه إلى الإمام، ولا يُستغنى عنه، والحاجة إليه هي تنفيذ الأحكام الشرعية دون الأصول العقلية..."[4].

يختلفون عن الإثني عشرية بأن الأوصاف، وليس النص، هي الشروط في تنصيب الإمام؛ لذا تنعقد إمامته "بعد اجتماع الأوصاف فيه، وليس ذلك النص الجلي على الوجه الذي تذهب إليه الإمامية... ولا يجوز كون إمامين في وقت واحد... وأول من جمع صفات الإمامة واستوفى شرائطها، وقرن الدعوة إليها بعد الحسن والحسين(ع)، ثم من سلك طريقهما ... وتجرد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومباينة الظالمين، مع اجتماع الأوصاف فيه من وُلد الحسن والحسين(ع)"[5].

أما أوصاف الإمام فهي عندهم: "أن يكون ذاكراً، بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عالماً... عدلاً، شجاعاً، ضابطاً غير خوار، ولا جزوع، سخيّاً...وأن يكون سليماً من الآفات"[6].

ولأن الزيدية يعطون أولوية لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولاً وفعلاً، قال زيد بن علي: "ليس الإمام منا من أرخى عليه ستره، إنما الإمام من أشهر سيفه"[7].

---

(١) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ (ج٤)**: م . س: ص ٤٥٢. راجع، أيضاً: **تاريخ الطبري(ج٧)**: م. س: ص ٩١.

(٢) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١٥٤.

(٣) تامر ، عارف : م . س : ص ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٤) بن عباد، الصاحب: **نصرة مذاهب الزيدية**: م . س : ص١١١.

(٥) م . ن : ص ١١٢.

(٦) م . ن : ص ١٢٧.

(٧) المازندراني، محمد بن علي: مناقب أبي طالب: نقلاً عن يوسف إيبش : م . س: ص٦٣.

يقول الصاحب بن عبّـاد (٣٢٦ ــ ٣٨٥هـ/٩٣٨ ــ ٩٩٥م): إجتمعت لزيد بن علي صفات العلم والمعرفة، وصفة الشجاعة، وقد تقدَّم جماعته "في زمانه بالشجاعة والثبات، وقوة القلب، والرغبة في الجهاد، والتشدد على الظالمين. فقد رُوِيَ عنه(ع) أنه قال لما خفقت الرايات فوق رأسه: الحمد لله الذي أكمل لي ديني، لقد كنت أستحي من رسول الله ﷺ أن أرد عليه ولم آمر في أمته بالمعروف، ولم أنه عن المنكر"[1]. ويتابع ابن عباد: "ويدل على أنه (ع) كان أفضل الناس في زمانه قول الله تعالى﴿ وفضَّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيما﴾ (النساء٤: ٩٥). ولم يشاركه أحد في زمانه في السبق إلى الجهاد، ونيل الشهادة على الوجه العظيم الذي ناله"[2].

يشترك الزيدية ـ بشكل عام ـ في كثير من العقائد، إلا أنهم لا يعتقدون بالمهدوية، ولا ينتظرون الإمام الغائب، ويقولون أن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار، ولا يعتقدون بمعجزات ولا بكرامات لأئمتهم؛ وإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر واجب. ولا يؤمنون بالتقية؛ ويقولون بالقياس كأبي حنيفة؛ ويعتقدون أن الحسن والقبح عقليين كالمعتزلة[3].

كانت الزيدية، على العموم، تياراً علوياً انخرط في تيار المعتزلة تعبيراً عن اختيارهم للثورة طريقاً للتغيير... إلا أنهم تميزوا عنهم عندما غلب على المعتزلة تأييد الخلفاء العباسيين. قاموا بثورات عديدة ـ كما مرَّ معنا سابقاً ــ أخفقت بمعظمها. أسسوا لهم دولة في اليمن منذ القرن٣هـ/ القرن٩م؛ وانتهى حكمهم في العام (١٣٨٣هـ/١٩٦٣م)[4].

↔ **الفرقة الإسماعيلية:** تنتسب إلى اسماعيل بن جعفر الصادق (ت قبل أبيه في العام ١٤٣هـ/٧٦٠م). أما الشيعة الإثني عشرية فقالت بإمامة أخيه موسى الكاظم (١٢٨ ــ ١٨٣هـ/٧٤٥ ـ ٧٩٩م).

إختارت الإسماعيلية طريق الثورة سبيلاً للتغيير. وكانت الفرقة الأكثر تأثيراً في التاريخ السياسي الإسلامي بتأسيسها للدولة الفاطمية، التي كادت أن تقضي على الدولة العباسية من جهة، ولأنه منها وُلِدَت أكثر الحركات الشيعية دموية وتأثيراً في إرهاق الدولة العباسية (القرامطة والحشاشون) من جهة أخرى.

---

(١) بن عباد ، الصاحب : م . س : ص ١٧٢.
(٢) م . ن : ص ١٧٣.
(٣) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ٢٧٠.
(٤) الكيالي ، عبد الوهاب : **موسوعة السياسة (ج٣)** : م . س : ص ٥١٦.

إن أساس الخلاف بين الحركة الإسماعيلية والفرقة الإثني عشرية الشيعيتين ـ كما يقول مصطفى غالب ـ: "كان الإمام جعفر الصادق قد نصَّ على أن يتولى الإمامة من بعده ولده الأكبر اسماعيل، ولكن قِيل إن اسماعيل توفي في حياة أبيه. وبذلك انتقلت الإمامة إلى ابنه محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، لأن الإمامة ـ حسب المفهوم الشيعي ـ لا تكون إلا في الأعقاب، ولا تنتقل من الأخ إلى أخيه... ومن ناحية ثانية كان محمد بن اسماعيل أكبر سناً من عمه موسى الكاظم، فبناء على التقليد الشيعي القديم الذي يوجب تسلسل الإمامة في أكبر أهل البيت سناً، كان محمد بن اسماعيل، إذاً، أحق من عمه موسى الكاظم بالإمامة"[١].

إستتر الأئمة الإسماعيليون، خوفاً من ملاحقة العباسيين لهم، إلى ما قبل العام (٢٩٧هـ/ ٩٠٩م)، تاريخ خروجهم من مرحلة الستر إلى مرحلة العلن، فأسسوا الدولة الفاطمية في شمالي إفريقيا.

وللإسماعيلية عقيدة دينية خاصة عملوا على نشرها في العالم بالدعاية المنظمة تنظيماً عجيبا[٢]. وطغت بعض الاتجاهات الفلسفية على الفكر الإسماعيلي، لذا "يُؤَوِّل الإسماعيليون آيات القرآن والأحاديث وأحكام الشرع؛ ولا يعتبرون ظاهرها صحيحاً، بل يميلون إلى باطنها ... ولا يعتقد الإسماعيليون بالنعيم الجسماني المادي في الجنة، أو العذاب الجسماني في النار"[٣].

وعلى العموم فإن الفرقة الإسماعيلية لا تتميز باعتقاداتها عن معظم الفرق الشيعية الأخرى في وجوب نصب الإمامة في علي بن أبي طالب وذريته من فاطمة بنت الرسول. فالنعمان بن محمد (٢٥٩ ـ ٣٥١هـ/٨٧٣ ـ ٩٦٢م)، وهو من أهم فقهاء الإسماعيلية، يُعيد تأسيس المذهب الإسماعيلي ارتكازاً إلى حديث الرسول: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلُّوا"[٤]. ويتساءل بالتالي عن علة اختلاف الناس بعد رسول الله، لكي يجيب: كان الرسول، في حياته، يبيِّن للمسلمين ما اختلفوا فيه؛ أما بعد وفاته فقد وُلِّيَ الأمر من لا يعلم كل ما ورد عليه فيه؛ فكان الاختلاف من أجل ذلك؛ لكنهم ـ يقول النعمان: "لو سلَّموا لولي الأمر، وأخذوا عنه لما اختلف إثنان في دين الله تعالى، كما لم يختلفوا في حياة رسول الله". وإنه في عهد بني أمية، وبني العباس ـ يستطرد النعمان ـ وُلِّيَ أمور الناس منهم "من لا علم لهم بحلال الله وحرامه"[٥]. وأنفوا من رد ما اختلفوا فيه إلى الذين أمرهم

---

(١) غالب، مصطفى: **تاريخ الدعوة الإسماعيلية**: م. س: ص٧.
(٢) م. ن: ص ٥.
(٣) مشكور، محمد جواد: م. س: ص ١٠٨.
(٤) بن محمد، النعمان: **إختلاف أصول المذاهب**: دار الأندلس: بيروت: ١٩٨٣: ط٣: ص٧٠.
(٥) م. ن: ص ٣٢.

الله بالرد إليه؛ إلى أن جاء الخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي ـ مؤسس الدولة الفاطمية في المغرب في العام ٢٩٧هـ، وهو الذي بشَّر رسول الله به. وذكر ما يكون من إقامة دين الله على يديه وفي أيامه، حينما "يملأ الأرض عدلاً وقسطاً، كما مُلئت ظلماً وجورا"[(١)].

أسس الإسماعيليون، بعد قيامهم بأول دعوة مسلحة قاموا بها، أول حكومة إسماعيلية في اليمن في العام (٢٦٨هـ/٨٨٢م). كما استطاع عبيد الله المهدي ـ إمام الإسماعيلية ـ أن يفر إلى مصر في العام (٢٩١هـ/٨٩٩م) من وجه الخليفة العباسي، ثم هرب إلى المغرب، فبايعته قبيلة من البربر. وهكذا انتقلت الإسماعيلية من الخفاء إلى الظهور العلني في العام (٣٠١هـ/ ٩١٣م). ثم أسسوا ـ بعد مخاض عسير ـ الدولة الفاطمية في مصر منذ العام (٣٥٨هـ/ ٩٦٩م)[(٢)]. وتوسَّعت، بعد ذلك، باتجاه الشام، إلى حين سقوطها في العام (٥٦٧هـ/ ١١٧١م)، بعد حكم دام أكثر من ٢٥٠عاماً.

وفي العام (٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، حصل أول انقسام في داخل الدعوة الإسماعيلية؛ وكان السبب في ذلك أنه بعد أن عُزِلَ نزار ابن المستنصر عن الخلافة، ونُصِّبَ أخوه أحمد المستعلي؛ أخذ الحسن بن الصباح جانب نزار، وأسَّس الفرقة الإسماعيلية النزارية (التي عُرِفَت بفرقة الحشاشين)، تمييزاً لهم عن الإسماعيلية المستعلية (نسبة لأحمد المستعلي)[(٣)].

يتوزَّع الإسماعيليون، اليوم، في سوريا وإيران وأفغانستان والهند والباكستان ومسقط وزنجبار وتنزانيا. ويبلغ تعدادهم زهاء المليون ونصف المليون نسمة[(٤)].

******

---

(١) م. ن: ص ٣٤.
(٢) مشكور، محمد جواد: م. س: ص ١٠٥.
(٣) هشي، سليم حسن: م. س: ص ٢٥.
(٤) مشكور، محمد جواد: م. س: ص ص ١٠٦ - ١٠٨.

II - الإتجاهات اللاتقليديـة في الفكر الإسلامي

١ ـ إتجـاه المعرفة الجدلية وعلم الكـلام.

أصبح من الواضح أن المسـلمين، بعـد وفـاة الرسـول، وبفعـل الحاجـة لمواجهـة الاشـكالات العديدة التي استجدَّت، ومن أجل التفتيش عن حلول لها، إنكـبَّ العلمـاء المسـلمون على تدويـن السُّنَّة النبوية من جهة؛ أو إعمال الرأي من جهة أخرى.

ولما لم يكن النص كافياً، أو لأنه ـ في بعض جوانبه ـ كان غامضاً، لجأ المسـلمون إلى تأويله وتفسيره؛ فأصبح الرأي حاجة ضرورية لا بدَّ منها على الرغم من استياء وثورة أصحاب الحديث و النصوصيين ضد مـا حسبوه بدعـة في الإسـلام. فكـانت المعتزلـة هـي أكـثر الفـرق/ التيـارات الإسلامية إعمالاً للرأي؛ فعملت المعتزلة على استخدام الحجج الكلامية، وحسبوا أن علم الكلام هو السلاح الأفضل للدفاع عن الشريعة.

تميَّز المعتزلة عن أصحاب الرأي والقياس من المحدِّثين والفقهـاء بـأنهم وضعـوا قواعـد عقليـة لتأويل النص وتفسيره؛ وعملوا على تدعيم تلك القواعد بأسـانيد مـن النـص ذاتـه. فهـم، بذلـك، شكَّلوا ـ من خلال قواعدهم الكلامية ـ وسط العنقود بين أصحاب الـرأي والقيـاس مـن الفقهـاء وبين الفلاسفة.

برزت الحاجة إلى علم الكلام بعد أن لاحظ المسلمون ـ ومنهم المحدِّثون، الذين مع تمسكهم الصريح بحرفية النص ـ المفارقات المنطقية الواضحة ما بين النص المنزل ومشاكل التفسير والتنسـيق التي اضطروا إلى إثارتها[1].

كان المعتزلة ورثة لفرقتي الجبريـة والقدريـة، اللتـان تأسستا في العصـر الأمـوي. وكـان بـين المعتزلة والقدرية من جهة، والجبرية من جهة أخرى، إختلافات في العقائد:

---

(١) فخري، ماجد: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**: م . س : ص٧٧.

فالجبرية يعتقدون بأن العباد ليسوا أصحاب الأفعال، وينسبون الشر والخير كله إلى ا لله. أما المعتزلة والقدرية فيقولون بأن الإنسان قادر على خلق أفعاله واختياره لها؛ فالإنسان عندهم مختار في فعله وعمله[1].

فالقدرية، إذاً، في الفكر الإسلامي لقب وُصِمَ به من نفى التسليم بقضاء ا لله وقدره، مفضِّلاً إعطاء الإنسان حيِّزاً من المسؤولية ليستقيم ثواب ا لله وعقابه في الدار الآخرة. فالمعتزلة، الذين أُطلِقَ عليهم أهل العدل، يقولون: "إن ا لله لا يصدر عنه شر، وإنه يثيب الإنسان ويعاقبه حسب عمله"[2].

يتلخص مذهب الاعتزال في خمسة أصول: العدالة - التوحيد - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

كانت أفكار المتكلمين، الذين ناصروا فكرة التخيير، ذات مضاعفات سياسية بسبب ما انطوت عليه هذه الفكرة من تحدٍّ لسلطة الخليفة؛ فبها لم يعد براءً من المسؤولية عن أفعله الجائرة. ونتيجة لذلك أُعدِم معبد الجهني وغيلان الدمشقي في العهد الأموي: الأول بأمر من الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦ هـ/٦٨٥ - ٧٠٥م). والثاني بأمر من الخليفة هشام بن عبد الملك (١٠٥ - ١٢٥هـ/٧٢٤ - ٧٤٣م)[3].

كان مبدأ المعتزلة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يُعَدُّ قمة العمل السياسي الذي يوجب الثورة المسلحة على الانحراف في المجتمع عن أصول العدل، التي حرص دين الإسلام على الدعوة إليها وتأكيدها. وقد وقف مع المعتزلة، على أساس هذا المبدأ، كل من الزيدية والخوارج؛ ودار خلاف حوله مع بعض فرق الشيعة الإمامية[4].

يؤمن المعتزلة أن "الدخول في نطاق السعداء في الحياة الأخرى ليس متوقفاً على الإيمان بـا لله فحسب، بل يطلبون زيادة على ذلك التسابق في العمل، بأداء أوامر ا لله والعمل بها، واجتناب حرماته على وجه صارم... فمن لم يؤدِ الأعمال التي أمر ا لله بها في الشرع ولو في أمور تافهة فحسب، لا يجوز أن يعزِّي نفسه بتعرف عابر أو سطحي بالنار، كما يفسح له أهل السنة الأمل

---

(١) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ٤٥.

(٢) خواجة، أحمد: "القدرية"(١٠٦٨ - ١٠٧٣): عن: معن زيادة: **الموسوعة الفلسفية الإسلامية(م٢)**: م. س: ص ص ١٠٧٠ - ١٠٧١.

(٣) فخري ، ماجد : م . س : ص ٧٧.

(٤) عمارة ، محمد : **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية** : م . س : ص ٦٤.

في ذلك؛ بل معدود، بكونه فاسقاً أو عاصياً وبرغم إيمانـه، مـن الفريـق المخلّديـن في النـار، إلا أن يتوب وهو حي بعد توبة نصوحا، ويندم ندماً صادقاً على آثامه مع التخلّي عنها"[1].

أما سياسياً فقد اختلفت فرق المعتزلة حول الإمامة؛ فجميع المعتزلة البغداديين يخالفون كـلام البصريين؛ فالبعض من شيوخهم يميل إلى الروافض، ومنهم من يميل إلى الخوارج[2].

كانت آمال واصل بن عطاء (ت في العام ١٣١هـ/٧٤٩م)، "معلّقة بأصدقائه المقرّبين إليه مـن الشـخصيات العلويـة المعتدلـة كزيـد بـن علي وأولاده...الذيـن كـانت تربطـه بهـم صـلات وثيقة"[3]. وقد بايع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، محمد بن عبد الله النفـس الزكيـة... إلا أن عمرو بن عبيد كفَّ عن متابعة محمـد حـين خـرج بالمدينـة في أيـام أبـي جعفـر المنصـور في العـام (١٤٥هـ/٧٦٣م)[4].

على أن عمرو بن عبيد كان لا يعين أحداً على أمره، إلا من كان من أهـل العـدل والطاعـة لله، سواء كان عباسياً أم أموياً أم علوياً. فقد نُقِلَ عنه أنه كان يقول: "لا أبايع رجلاً حتى أختبر عدله"؛ ولهذا فقد أيد خروج أموي على خليفة أموي آخر[5].

وعلى العموم فثمة إجماع تام جازم على أن الدولة العباسية في عصر المأمون والمعتصم والواثـق، أي منذ العام (١٩٨هـ/٨١٤م) إلى العام (٢٣٢هـ/٨٤٧م) كانت اعتزالية. وإن المتوكل، منـذ العـام ٢٣٢هـ، قلب الوضع رأساً على عقب، ورجع إلى مذهب أهل الحديث والسنة[6].

٢ ـ إتجـاه المعرفة الصوفية والتجربة الروحيـة:

يرى التيار/ المذهب الصوفي أن الإيمان قد يسمو بالإنسان إلى ما بين عـرش الله، إذا أخـذ نفسه بنظام صارم من الزهد، والتقشف، والتضامن في العبادة، والتجرد مـن كـل رغبـة أنانيـة، وإفناء الجزء في الكل إفناءً كاملاً.

كانوا يدعون الناس إلى بساطة العيش، وكانوا يرفضون وجود وسيط أياً كان بينهم وبين الله. حتى فروض الصلاة الصارمة نفسها كانت تبدو لهم عقبة تحول بينهـم وبـين تلـك المرتبـة

---

(١) جولد تسيهر، أجنتس : م . س : ص ص ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٢) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ٨٤.
(٣) جدعان ، فهمي : **المحنة**: م . س : ص٥٠.
(٤) الأصفهاني : مقاتل الطالبيين: نقلاً عن : فهمي جدعان: **المحنة**: م . س : ص ٥١.
(٥) جدعان ، فهمي : **المحنة**: م . س : ص ص ٥٥ ـ ٥٦.
(٦) م . ن : ص ٤٩.

التي تسمو فيها الروح، بعد أن تتطهر من جميع مشاغلها الدنيوية، حتى تشاهد ذات الله العلية. فإذا سمت فوق هذه المرتبة استطاعت أن تتحِد مع ذات الله نفسها[1].

إذا كان الفقه يختص بالعلم الظاهر، فالتصوف يختص بالعلم الباطن دون إغفال للجانب الظاهر في الشريعة[2]. ويعترف الصوفيون أنفسهم انهم استمدوا طريقهم الروحي من الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح، وإن لهم تأويلاتهم الخاصة، وموقفهم المنفرد، الذي اختصوا به دون غيرهم من الفرق الأخرى[3].

إن تعاليم التصوف الإسلامي لا تدعو إلى الرهبانية ـ بمعناها المسيحي ـ "بل هي رهبانية من نوع خاص تتفق مع شريعة الإسلام، وهي شريعة الدنيا والدين، فهي رهبانية أوضحها الرسول الأعظم، وهي الجهاد في سبيل الله"[4].

إستند المتصوفون في الإسلام إلى النص الإسلامي في تبرير اعتناقهم المذاهب الصوفية؛ ودفعوا عن أنفسهم شتى التهم التي ألصقت بهم؛ وسنبيِّن ذلك من خلال العرض الذي سنقوم به لأهم النماذج الصوفية.

كانت أوائل القرن ٤هـ/١٠م، حبلى بالأحداث المثيرة، التي كانت تَقِضُّ مضاجع الخلفاء العباسيين؛ ففيها كان القرامطة قد أبلوا بلاءً كبيراً في تهديد أمن الدولة من جهة، وكان الإسماعيليون قد أسسوا الدولة الفاطمية في شمالي إفريقيا من جهة أخرى. فأصبحت أية حركة غير مؤيدة للخليفة العباسي وكأنها تقع في دائرة العداء له. وكان المخيف بالأمر وجود كثرة من الفرق الإسلامية المعادية للدولة العباسية، والتي استطاع البعض منها أن يؤسس، هنا وهناك، دويلات تعيق حركة الدولة المركزية في بغداد.

كانت السيادة المذهبية، في تلك المرحلة، معقودة اللواء لأهل الحديث من أهل السُنّة المؤيدين للخليفة العباسي. وكان هؤلاء، بدورهم، يشكلون عاملاً مؤثراً على الخليفة في سبيل إزاحة أخصامهم من أهل الكلام والتصوف. أوَ لم يتخلص أهل الحديث ـ بفوز الحنبلية على المعتزلة منذ العام٢٣٢هـ ـ من أخصامهم اللدودين؟ وقد نال المتصوفون نصيبهم من الملاحقة والاضطهاد، أيضاً.

بالغ الفقهاء في مراعاة الشعائر الظاهرة من وضوء وصلاة وزكاة، من غير تعرض كثير للنية ومحاسبة الروح؛ وبالغ الصوفية في الأعمال النفسية الروحية، ولم يهتموا كفاية بالأعمال الظاهرة. فكان هناك عداء بين الفقه والتصوف: فالصوفية يرمون الفقهاء بأنهم لا يعبأون

---

(١) ديورانت، ول : **قصة الحضارة(م١٣)**: م . س : ص٢١٤.

(٢) شرف، محمد جلال: **دراسات في التصوف الإسلامي**: م . س: ص٩.

(٣) م . ن : ص ١٠.

(٤) م . ن : ص ١١.

سوى بالقشور من مظاهر الأمور؛ والفقهاء يرمون الصوفية في مبالغتهم في أحوال الروح، وسمُّوهم أهل الباطن[1].

كان الأمراء ينصرون الفقهاء على المتصوفة، لأسباب منها: أن الصوفيين الحقيقيين إنما يخضعون لله وحده، وهذا يُغضِب السلطان عادة. وكانت دعوة الصوفيين إلى الزهد تعني أنها لو عمَّت فلن يوجد من يعمل[2]. كما وإن الدعوة إلى الزهد سوف تكون معارضة واحتجاجاً غير مباشر على سلوك الترف الذي كان يتميز به الخلفاء والأمراء ورجال الدولة. لكل تلك الأسباب كان الأمراء يقفون إلى جانب الفقهاء.

ففي العام (٣٠٩هـ/٩٢٢م) عمل الوزير حامد بن العباس ـ وزير الخليفة المقتدر (٢٩٥ ـ ٣٢٠هـ/٩٠٨ ـ ٩٣٢م) ـ على إلصاق تهمة الردة على الحسين بن منصور الحلاج (وُلِدَ في العام ٢٤٤هـ/٨٥٩م) ـ الصوفي الشهيد ـ ونجح في ذلك" فضُرِبَ ألف سوط فما تأوَّه، ثم قُطِعَت يده، ثم رجله، ثم يده، ثم رجله، ثم قُتِل وأُحرِق بالنار. فلما صار رماداً أُلقِيَ في دجلة ونُصِبَ الرأس ببغداد"[3].

وعلى الرغم عن كل ما قيل في ادعاءات نُسِبَت للحلاج تخرج عن المعقول، وتبرر قتله[4]، فقد نُقِل عن ابراهيم بن شيبان أنه قال: دخلت على ابن سريج (القاضي والفقيه الذي شارك في محاكمة الحلاج) يوم قتل الحلاج، فقلت: يا أبا العباس ماذا تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل؟ قال: لعلهم نسوا قول الله تعالى: ﴿ أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله﴾[5].

أسرف أنصار الحلاج، الثائر الروحي في الإسلام، في حبه وتقديسه؛ فكان هذا الحب وبالاً عليه، لأنه أثار نفوس البعض من مختلف المشارب والأهواء، من فقهاء أو صوفية أو متكلمين أو حكاماً أو رجال شرطة؛ فسعى الجميع إلى الخليفة يحذرونه من الحلاج وأنصاره، وأسرُّوا إليه أنه يريد أن يغيِّر نظام الحكم، وهو يمهِّد للعلويين ويدعو لأهل البيت. واتهموه بالسحر والشعوذة والاتحاد والحلول[6].

لم يكن مصرع الحلاج نهاية لمذهبه وحركته الحلاَّجيَّة، بل كان بداية لقيام هذه الفتنة وانتشارها في أرجاء العالم الإسلامي[7]. أما الذين أتوا بعد الحلاج من الصوفية فقد قبلوه و لم

---

(١) أمين ، أحمد : **ظهر الإسلام (ج١)** : م . س : ص ٥٧.
(٢) م . ن : ص ٦١.
(٣) إبن ، الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ص ٥ ـ ٦.
(٤) الطبري : **تاريخ الطبري (ج١١)** : م . س : ص ص ٤٤٤ ـ ٤٥١.
(٥) شرف ، محمد جلال : م . س : ص ٣٢٨.
(٦) م . ن : ص ٢٦٤.
(٧) م . ن : ص ٢٦٥.

ينكروا أحواله، ودافعوا عنه دفاعاً مجيداً يفخر له الحلاج ويعتزُّ به أمام أعدائه. فلو سمع الحلاج هذا الدفاع لتحرَّك في قبره طربا[1]. قال القطب الرفاعي: "لو كان مشايخ العراق مشايخنا لأخذ السيف جنونهم كما أخذ الحلاج". وكان الغزالي من المدافعين عنه أيضاً[2].

وفي العام (٣٠٩هـ/٩٢٢م)، أيضاً، توفي أبو العباس الصوفي، وهو من كبار مشايخ الصوفية وعلمائهم، وكان موافقاً الحلاج في بعض اعتقاده. ويُروى أن الوزير حامد بن العباس عاقبه بالضرب البليغ على شدقيه، وأمر بنزع خُفّيه وضربه بهما على رأسه حتى سال الدم من منخريه، ومات بعد سبعة أيام[3].

هناك من الصوفية من نجا وسلم من القتل؛ ولم يحدث له ما حدث للحلاج على الرغم من أن شطحاته لا تقل عن شطحات الحلاج ويمثل هذه الفئة:

أبو بكر الشبلي (ت في العام ٣٢٤هـ/٩٣٦م). فلقد استتر وكتم أحواله؛ وهو الذي قال:" أنا والحلاج شيء واحد، فخلّصني جنوني، وأهلكه عقله". فجنون الشبلي هو في أنه لم يصرِّح بما شاهد وعاين، وعقل الحلاج هو إذاعته ما كاشفه به الحق في تجلّيه عليه[4].

وهناك المتصوف **أبو الحسين النوري** (ت في العام٢٩٥هـ/٩٠٨م)؛ واتُهم بالكفر والزندقة لقوله: "أنا أعشق الله ويعشقني"، استناداً إلى قوله تعالى:﴿ يحبهم ويحبونه﴾[5]. وكان إذا سمع نباح الكلب يقول: "لبيك و سعديك". وتفسيره لذلك أن الله جلَّ ذكره قال: ﴿ وإن ما من شيء إلا يُسبِّح الله، ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾. فالكلب وكل شيء يذكرون الله بلا رياء[6]. لكنه كان ـ في كل مرة ـ يؤتى به إلى الخليفة فيسمعه ثم يزيل التهمة عنه[7].

٣ ـ إتجاهات المعرفة البرهانية والفلسفية :

عادةً تنتج النخبة فكراً؛ وتتسع دائرة النخب، التي تعتمد على العقل، كلما اتسعت دائرة المثقفين في المجتمع؛ ويتّسع تأثير الفكر ـ أيضاً ـ كلما أصبح المجتمع مؤهَّلاً، تأهيلاً ثقافياً متقدماً، لاستيعاب الفكر الجديد. فبين اتساع دائرة النخبة المفكِّرة، وتأثير فكرها على المجتمع

---

(١) م . ن : ص ٢٦٥.
(٢) م . ن : ص ٢٧٠.
(٣) ابن الأثير : **الكامل في التاريخ (م٧)** : م . س : ص ٦.
(٤) شرف ، محمد جلال : م . س : ص ٢٦٥.
(٥) م . ن : ص ٢٠٢.
(٦) م . ن : ص ٢٠٤.
(٧) م . ن : ص ٢٠٦.

الموجَّه إليه، وبين المستوى الثقافي ودرجته ونوعه عند المجتمع، علاقة جدلية لا يمكن غضّ الطرف عنها.

كان لعاملي انتشار علم الكلام بواسطة فرقة المعتزلة، وانتشار ترجمة كتب الفلسفة غير العربية ــ الإسلامية، وأهمها الفلسفة اليونانية، الأثر الأهم في الانتقال إلى مرحلة التفكير الفلسفي، ثم إلى إنتاج الفلسفة.

وإذا كان من غير المهم أن نتناول، في بحثنا هذا، شؤوناً فلسفيةً مجرَّدة، فإن ما يفيدنا في مثل اتجاهات بحثنا هو أن نبحث عن مدى تفاعل الفكر الفلسفي مع المجتمع الإسلامي، فكراً وسياسة، ومدى تأثير هذا الفكر على هذا المجتمع ذي الثقافة الإيمانية الدينية؛ وبمعنى أكثر حصراً: كيف كانت العلاقة بين الفلسفة والشريعة الإسلامية، وبالتالي علاقتها مع السلطة السياسية.

إستحوذت على مشاعر الرعيل الأول من العلماء المسلمين روعة وقدسية الكلام الآلهي والسُّنّة النبوية، فانصرفوا إلى تنسيق أحكام الشريعة المقدسة؛ فنشأ بتأثير ذلك علم القراءات والتفسير والفقه وهي العلوم الأساسية الوحيدة، التي احتاجت لها الأمة الإسلامية في بادىء الأمر؛ ثم تحدَّرت علوم فرعية لخدمة هذه المهمة كالنحو والبيان من أجل التوصل إلى تأويل مقبول للقرآن والسُّنّة[1].

إنكبَّ العلماء المسلمون على دراسة النصوص وتحليلها، كما على تأويلها وكيفية تطبيقها. فكان المفسرون والمحدِّثون هم الذين جمعوا النصوص وعملوا على تحليلها؛ أما الفقهاء فقد عملوا على تأويل ما كان غامضاً عليهم.

لجأ بعض الفقهاء إلى استخدام القياس والرأي في حل القضايا المبهمة، لاسيما حين تعذّر الحصول على نص صريح. وهنا نشأت مضاعفات بين النصوصيين وأهل الرأي. واشتدت الحاجة إلى الرأي كلما تكاثرت متطلبات العصور، ومنها بالأخص حاجة المجابهة مع الوثنية والمسيحية في دمشق وبغداد من جهة، والمسائل الأخلاقية والشرعية التي أثارتها السلطة الآلهية المطلقة على العالم كما ارتسمت في القرآن، وصلتها بالمسؤولية المترتبة على الأعمال الإنسانية من جهة أخرى؛ وكانت محاولة التوفيق بين ما هو متعارض من نصوص القرآن من جهة ثالثة؛ فكانت هذه الأسباب هي الباعث الأساس لنشؤ حركة علم الكلام في الإسلام[2].

واقتضت الحاجة من المسلمين اللجوء إلى ضروب من التفسير المجازي؛ على أن المضي في هذا النمط من المناقشات بصورة مفيدة دعا بطبيعة الحال إلى المزيد من التبحر، مما شكّل دافعاً

---

(١) فخري، ماجد: م. س: ص١٠.

(٢) م. ن: ص ص ١١ ـ ١٢.

إلى نقل الفلسفة اليونانية؛ ولم يتيسر هذا العمل إلا منذ قيام الدولة العباسية في أواسط القرن٢هـ ـ القرن٨م. ومن هنا نشأ صراع آخر بين العنصر التقدمي الذي سعى بإخلاص لإخضاع نصوص الوحي إلى تدقيق النظر الفلسفي، وبين العنصر المحافظ الذي عزل نفسه عزلاً تاماً عن الفلسفة[1].

إكتسبت الاتجاهات الفلسفية صفتها الإسلامية ـ كما نحسب ـ لأن طلب الفلسفة كان ذا أغراض إسلامية بشكل رئيس؛ فتوزَّعت إلى تيارات حاول كل منها أن يتقارب، بشكل أو بآخر، أو يتباعد مع المسائل التي طرحها الإسلام، فكانت الإتجاهات/التيارات كما يلي:

أ ـ التيار الأمين على تقريب الفلسفة من العقيدة، مع إعطاء أرجحية مطلقة للنص العقيدي.

ب ـ التيار الذي وجد تعارضاً بل تناقضاً بين الفلسفة والدين.

ج ـ التيار الذي عمل على تخفيف وطأة التعارض والتناقض بين الفلسفة والإيمان الديني.

د ـ التيار الذي عمل على التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وحسب أن للبرهان الفلسفي أرجحية على العرفان الديني.

من خلال ما سنعرضه حول هذه التيارات/ الإتجاهات، سينصبُّ اهتمامنا على المسائل التي تميز به كل تيار عن الآخر في أثناء معالجته للعقائد الإسلامية من جهة، وعلى من نحسب ـ من حركات وأشخاص ـ أنهم من أهم من مثّل تياره من جهة أخرى.

أ ـ التيار الأمين على تقريب الفلسفة من العقيدة، مع إعطاء أرجحية مطلقة للعقيدة. ومن أهم رواده:

↔ **الكنـدي** : ولد في أوائل القرن ٢هـ/ القرن٨م في الكوفة. كان والده والٍ عليها؛ وتوفي في العام (٢٥٢هـ =٨٦٦م)، أو بعده بقليل. ويُعَدُّ في طليعة المؤلفين الموسوعيين في الإسلام. وعدَّه البعض أحد كبار أعلام الفلسفة العربية والكلام الإسلامي[2].

كان له دور في ردم الهوَّة بين الفلسفة والشريعة؛ وهو من الداعين إلى تسليط نور العقل على النصوص المنزلة. ورداً على تهمة الفقهاء للفلاسفة بالكفر والزندقة والسفسطة يقول: "إن أعداء الفلسفة جهلة وأغبياء وتجار دين، ومن يتّجر بالدين ليس له دين، ومن خالف علم الأشياء

(١) م . ن : ص ١٣.
(٢) م . ن : ص ١٠٨.

بحقائقها، أي الفلسفة، وسمّاها كفراً يسيء إلى الدين، ويصدُّ عن السبيل المؤدي إلى إثبات الربوبية"[١].

لم يشك الكندي قط في صحة النبوات، بل وضع رسالة دلّلَ فيها على صدقها. ووضع حصافته الفلسفية برمّتها في خدمة معتقداته الإسلامية؛ وبقي في مأمن يكاد يكون تاماً من غائلة التشكك الديني[٢].

حظي الكندي برعاية المأمون والمعتصم والواثق، أي منذ العام (١٩٧هـ/٨١٣م) إلى العام (٢٣٢هـ/٨٧٤م). لكنه أُصيب بنكسة في عهد المتوكل[٣]. فكان حاله حال موقف السلطة السياسية من تيار العقل في الإسلام، لأن هذا الموقف كانت له علاقة بالمصلحة السياسية للحكام؛ فكان موقف الحكام من التيار العقلي مرتبطاً بالمدى الذي يخدم فيه مصلحة النظام السياسية.

إنساق الكندي إلى حد تبنى فيه قضية العقيدة بصورة تكاد تكون فيه غير مشروطة؛ وعمل على تشييد بنيان عقلي متماسك على أساس العقيدة[٤].

↔ **أبو حيان التوحيدي** (توفي في العام٤١٣هـ/١٠٢٣م): إن الإيمان الديني في عرفه هو إلهام آلهي لا يفتقر إلى شيء من علوم الفلاسفة والمناطقة والمنجمين. ولو كانت هذه العلوم من لوازم الديانة لحثّنا القرآن على تحصيلها، وبدلاً من ذلك فقد حذّرَنا منها وأشار علينا بتجنبها[٥].

والفيلسوف، عند أبي حيان، هو دون النبي؛ كما إن العقل دون الوحي. والوحي هو الأسلوب الذي يخاطب به الله البشر، وفي جملتهم الفلاسفة. فلو كان العقل جديراً ببلوغ الحق وحده لكان الإيمان فضلاً؛ لكن العقل، الذي يملكه جميع الناس، غير موزّع عليهم بالتساوي؛ فإذا انعدم الوحي بقي الحق محجوباً عن البعض إلى الأبد[٦].

↔ **إخوان الصفا** : نشأت ـ كجمعية فلسفية دينية سرِّية ـ في مدينة البصرة، في خلال القرن٤هـ/ القرن١٠م، في عهد البويهيين (٣٣٤ ـ ٤٤٦هـ/ ٩٤٦ ـ ١٠٥٥م)، الذين ضمنوا، لأول مرة في الإسلام، سيطرة الشيعة. ونُسِبَ إخوان الصفا إلى الإسماعيلية.

---

(١) نقلاً عن : علي أبو ملحم: م . س : ص٤٤.
(٢) فخري ، ماجد : م . س : ص ١٣٥.
(٣) م . ن : ص ١٠٨.
(٤) م . ن : ص ٢٨٣.
(٥) م . ن : ص ٢٥٦.
(٦) م . ن : ص ٢٥٧.

كان إخوان الصفا مناوئين للسلطة السياسية القائمة، ونـاقمون عليهـا. فكـانت حركتهـم ـ شأن العديد من الفرق الكلامية الشيعية ـ تأخذ برأي المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية[1]. وقد حاولوا التوفيق بين الفلسفة والعقيدة الإسلامية. وهـم، لهذا السبب، حـاولوا أن يهدموا الحاجز القائم بين الفلسفة والعقيدة، وأن يهبطوا بالفلسفة من التجريد إلى البحث العملي؛ وصنّفوا العقائد إلى ثلاثة أنواع: للخاصة ـ للعامة ـ والنوع الصالح لكلي الفريقين، فكان هذا هو النوع المفضّل في رأيهم، لأنه ذا جذور ثابتة في العقل من جهة، ومؤيدة بالكلام الآلهي من جهة أخرى[2].

ب ـ التيار الذي وجد تعارضاً، بل تناقضاً بين الفلسفة والدين:

وكان من أهم أعلامه:

↔ **السرخسي** (ت في العام٢٨٦هـ/٨٩٩م)، وهو تلميذ للكندي. قُتِلَ بأمر من الخليفة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ/٨٩٣ ـ ٩٠٣م) بسبب تصريحه بشكوكه التي تنطوي على نوع من الزندقة[3].

↔ **إبن الريونـدي** : (٢٠٥ ـ ٢٤٥هـ/٨٢١ ـ ٨٦٠م). عاصر المعتزلة والحنابلة والشيعة والزنادقة والملحدين والفلاسفة والمتكلمين من شتى الصنوف، فتـأثر بهـم، وأثّـر في مدارسهم وأسلوب أفكارهم. وتقلّب مع التيـارات الفكرية، فكـان معتزليـاً، ثـم شـيعياً، ثـم سياسياً معارضاً لسلطة الدولة. حاول أن يؤسس مدرسة عقلية جديـدة؛ فـاتُّهِم، لكـل ذلك، بالزندقة والكفر والإلحاد[4].

كان مفكراً متحرراً، سلك طريق الشك الديني، على وعورته، بجرأة منقطعة النظير. فقد أنكر القضايا الآلهية الكبرى المتصلة بالوحي والمعجزات، وجاهر بأن العقل البشري قـادر على بلوغ معرفة الله، وعلى التمييز بين الخير والشر؛ وهو رأي يتفق مع تعاليم الكثرة من شيوخ المعتزلة الذي سبق له أن كان واحداً منهم[5].

↔ **أبو بكر الرازي:** (٢٥٠ ـ ٣١٣هـ/٨٦٤ ـ ٩٢٥م). لقد تخطّى ابن الريونـدي بالجرأة؛ فكان أكبر خارج على العقيدة في التاريخ الإسلامي برمّته.

---

(١) م . ن : ص ٢٤٥.

(٢) م . ن : ص ٢٤٧.

(٣) م . ن : ص١٣٦.

(٤) الأعسم، عبد الأمير: **تاريخ ابن الريوندي الملحد**: دارالآفاق الجديدة: بيروت: ١٩٧٥: ط١: ص٧.

(٥) فخري ، ماجد : م . س : ص ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

فهو، إنسجاماً مع مقدماته العقلية، رفض رفضاً باتاً فكرة الوحي، وتنكّر لدور الأنبياء كوسطاء بين الله والإنسان. فالنبوة عنده: إما أن تكون غير ضرورية ما دام نور العقل الوارد من الله يفي بمعرفة الحق؛ أو أنها منكرة، لأنها آلت إلى الكثير من سفك الدماء، وإضرام الفتن بين جماعة اعتقدوا أن الله خصَّهم بالوحي، وجماعة أخرى لم يظفروا بتلك الحظوة. لقد عرَّضته آراؤه للنقمة الجماعية، ووصمته بالمروق والإلحاد[1].

ج - التيار الذي عمل على تخفيف وطأة التعارض والتناقض بين الفلسفة والإيمان الديني:

أدَّى التفاعل بين الفلسفة والعقيدة الدينية، في بعض الأحوال، إلى التعارض التدريجي بينهما. فقد حاول الفلاسفة النظاميون - أمثال الفارابي وابن سينا - تخفيف وطأة هذا التعارض بالتشديد على جوانب الاتفاق والاهتمامات المشتركة بينهما[2]. ومن أهم أعلام هذا التيار هم:

↔ **أبو نصر الفارابي**: (٢٥٩ - ٣٣٩هـ/٨٧٢ - ٩٥٠م). قال الفارابي إن النبي والفيلسوف يستقيان المعرفة من مصدر واحد هو العقل الفعَّال، ولا يختلفان في موضوع تلك المعرفة أو في نوعها أو في كميتها؛ وإنما يختلفان في أمرين هما: وسيلة الإتصال بالعقل الفعال، وطريقة عرض تلك المعرفة على الناس.

فوسيلة اتصال النبي بالعقل الفعال يتم عن طريق المخيلة، بينما وسيلة اتصال الفيلسوف هي العقل المستفاد.

أما عرض تلك المعرفة فيتم بواسطة البرهان اليقيني في الفلسفة، وهذا يتلاءم مع عقلية الخاصة. أما الإقناع والتخيل بالمحاكاة والمثال في الدين فيتلاءم مع عقلية العامة[3].

يبقى موقف الفارابي، على العموم، حول العلاقة بين الفلسفة والعقيدة، مشوباً بكثير من الإبهام؛ لكننا متى أخذنا بعين الاهتمام دور العقل في مفهومه العام لنظام الكون، لا يمكن الإستنتاج إلى انه يذهب إلى أن التوفيق بين المذاهب المتعارضة إنما هو من شأن العقل لا الشرع[4].

إبن سينا: (٣٧٠ - ٤٢٨هـ/٩٨٠ - ١٠٣٧م). بذل ابن سينا كل ما يستطيع للتوفيق بين الآراء الفلسفية وعقائد جمهرة المسلمين ؛ فهو لم يرد القضاء على الدين من أجل الفلسفة

(١) م . ن : ص ١٤٥.
(٢) م . ن : ص ٢٨٣.
(٣) أبو ملحم ، علي : م . س : ص ٤٥.
(٤) فخري ، ماجد : م . س : ص ١٦٦.

أو بالعكس، بل يعالج كل مسألة مستنداً إلى العقل وحده، غير متقيد مطلقاً بالدين؛ ويحلل الوحي في ضؤ قوانين الطبيعة.

يؤكد ابن سينا حاجة الناس إلى الأنبياء ليبينوا لهم قواعد الأخلاق في صور من الإستعارات والمجازات تفهمها عقولهم وتتأثر بها. ولو أن النبي قد اقتصر على تصوير الجنة تصويراً روحياً محضاً لما استمع الناس إليه.

إن أرقى البشر ـ عند ابن سينا ـ وأرفعهم درجة هم الذين يستطيعون أن يعبدوا الله عبادة تقوم على الحب الحر، الحب الذي لا ينبثق من الرغبة أو الرهبة؛ ولكن هؤلاء لا يكشفون عن هذه المرتبة السامية لعامة أتباعهم، بل يكشفونها لمن كملت عقولهم وسمت نفوسهم(١).

د ـ التيار الذي عمل على التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وحسب أن للبرهان الفلسفي أرجحية على العرفان الديني. وكان من أهم أعلامه.

ابن رشد: (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ/١١٢٦ ـ ١١٩٨م). كان ينتمي إلى أسرة عريقة في الفقه والقضاء، وهو تلميذ لأبن طفيل، الذي قدَّمه للخليفة أبي يعقوب يوسف، الذي توفّر على رعاية الفلسفة والعلم. وبعد وفاة أبي يعقوب لم يطرأ على مكانة ابن رشد أي تغيير إلا بعد عشر سنوات من خلافة ابن أبي يعقوب، المعروف بأبي يوسف. نقم أبو يوسف عليه: إما استجابة للجمهور الذي نادى بتكفيره، وإما لأسباب تبذّله في الحديث معه؛ فأمر بإحراق كتبه، وأبعده إلى شمالي شرق قرطبة مع عدد من المشتغلين بالفلسفة والكلام، وأصدر أمراً يحظر فيه تدريس هذه المواضيع(٢).

كانت مسألة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، منذ عهد الكندي، إحدى المسائل الكبرى التي أثارت حفيظة المتكلمين ضد الفلاسفة، وألقت ظلاً قاتماً على نزعة التفلسف في البلاد الإسلامية. إستحدث ابن رشد أسلوباً كلامياً صارماً فاق أسلوب أسلافه دقة، بحيث تمكن من معالجة هذه المسألة بدقة (٣).

كانت نقطة الإنطلاق عنده هي القول بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها. فما هو مفهوم وحدة الحقيقة؟

أثارت آيات القرآن، التي ينطوي على التشبيه، مشكلة هذه الوحدة. فإشارات القرآن إلى الاستواء على العرش، وإلى رؤية الله يوم القيامة، حملت علماء الكلام الميالين إلى التذرع

---

(١) ديورانت، ول: **قصة الحضارة (م١٣)**: م. س: ص ص ٢١٠ ـ ٢١١.
(٢) فخري، ماجد: م. س: ص ٣٧٢.
(٣) م. ن: ص ٣٧٦.

بأسباب العقل إلى تأويلها تأويلاً يضمن تنزيه ا لله عن الجسمانية، فرأوا أن الاستواء هو الملك والجبروت، ورؤية وجه ا لله بمعنى المشاهدة الصوفية.

أما الفقهاء والمفسرون، بحكم إيمانهم المطلق بقدسية النص القرآني، وبعصمته عن الخطأ، إكتفوا بالتسليم بصحة هذه الآيات دون أخذ ورد. فلم يرو هذا الموقف غليل المتكلمين العقليين، فضلاً عن الفلاسفة، إلى أن اتخذ ابن رشد رأياً في هذه المسألة[1].

قال ابن رشد بعصمة القرآن، إلا أنه لم يكن أقل إيماناً بوحدة الحقيقة كقضية بديهية، وهي ضرورة التذرع بالتأويل، والإقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة، أو العقل والوحي، من حيث هما مصدران أوليان وصادقان للحقيقة المطلقة.

أعان ابن رشد على اتخاذ الموقف بالتكافؤ بين العقل والوحي أمران: التمييز القرآني بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات، والافتقار إلى سلطة تعليمية عليا في الإسلام (السُنّي) تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة الإيمانية.

لم يعان الشيعة من غياب هذه السلطة، لأنه أسند هذا الحق إلى الإمام، الذي يُعَدُّ رئيس الأمة الزمني والروحي، فضلاً عن كونه المعلم المعصوم. لهذا لم يتخذ الخلاف بين الفلسفة والشريعة شكلاً حاداً في الأوساط الشيعية.

أما من هي الهيئة التي يقترحها ابن رشد، والتي ستتولى السلطة العقائدية؟

هنا نجد الذريعة العقلية في القرآن. فالقرآن يقول: ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات...وما يعلم تأويله إلا ا لله والراسخون في العلم﴾ (آل عمران٣: ٧). أما من هم الراسخون في العلم؟فهذه العبارة ـ عند ابن رشد ــ لا تتحمل إلا تأويلاً واحداً هو أنهم الفلاسفة. فالتأويل عنده، إذاً، هو من اختصاص الفلاسفة، ومن شروط التأويل، كما يرى، هي التالية:

ـ الأول: يقول ابن رشد إن التأويل ليس من اختصاص المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة)، ولا الحشوية (وهم أهل الظاهر)، ولا الباطنية(الإسماعيلية وأصحابهم)، بل هو من اختصاص الفلاسفة.

ـ الثاني : إن الكتاب الذي يخاطب طبقات الناس الثلاث(الفلاسفة، المتكلمين، جمهور الناس)، يستعمل أشكال القياس الثلاثة (البرهاني للفلاسفة ــ الجدلي للمتكلمين ــ الخطابي لجمهور الناس)[2].

---

(١) م . ن : ص ٣٧٧.

(٢) م . ن : ص ص ٣٧٨ ـ ٣٨٠.

فابن رشد يرى أنه إذا بحثت الفلسفة موضوعاً ما، وتوصلت إلى معرفته، فهناك احتمالان: فإذا كانت الشريعة قد سكتت عنه فلا تعارض بينها وبين الفلسفة. وإذا كانت قد عرضت له، وكان ظاهر النطق مخالفاً للمعرفة الفلسفية وجب تأويل النص. أما الحل الذي يقترحه ابن رشد، لحل التعارض بين النص الديني والفلسفة، فهو التأويل، أي تأويل نصوص الشريعة بحيث تتفق مع الفلسفة. وبهذا يكون ابن رشد أميل إلى العقل منه إلى النقل[1].

ومن الجدير بالملاحظة أن ابن رشد لا يقرُّ للفيلسوف، إذ يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة عن طريق التأويل، بحق وضع عقائد جديدة، أو برفض عقائد صريحة واردة في الكتاب والسُّنَّة[2].

وأخيراً، ورداً على تهمة الفقهاء للفلاسفة بالكفر والزندقة والسفسطة، يقول ابن رشد: "إن من نهى عن النظر قد صدَّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع فيه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى"[3].

****

(١) أبو ملحم، علي: م. س: ص ٤٧.
(٢) فخري، ماجد: م. س: ص ٣٨١.
(٣) نقلاً عن علي أبو ملحم: م. س: ص ٤٤.

III - السياسيون والعقائديون في موقع الصراع مع الإتجاهات اللاتقليديـة

من المتفق عليه أن الاحتكاك بين العقل والنقل كان سابقاً للمعتزلة: إما بتيار الإرجاء، الـذي وإن لم يقف إلى جانب العقل، إلا أنه لم يؤيد تيـار النقـل تماماً حينمـا أرجأ أحكامـه، علـى مـن حسبهم مخطئين، إلى الآخرة. وإما بتيار القدرية الذي قال بحرية الإرادة لدى البشر.

فالمعتزلة، عبر عشرات الأجيال والعديـد مـن المراحـل السياسـية والفكريـة، أدخلـوا القيـاس العقلي في تحديد أحكام الشريعة، في محاولة منهم لاجتناب ثغرات النقل، أو للإجابة على الأسـئلة التي عجز النقل عن الإجابة عليها.

فإذا كان للمعتزلة من فضـل علـى حركـة العقـل، فهـو أنهـا وقفـت في وجـه النصوصيـين، وصمدت عشرات السنين من دون كلل، ومهَّدت عبر إطروحاتهـا العقليـة السـبيل أمـام التفكـير الفلسفي؛ وهذا بدوره تسلّق على الأسس النظرية والبنية الفكرية ، التي كان لعلـم الكـلام فضـل السبق في بنائها، لكي يمضي بها ومعها ومنها إلى البنـاء عليهـا بشـكل أكثر تقدماً وأكثر جـرأة وتأثيرا.

في خضمِّ ذلك الصراع الهادئ، والبطيء أحياناً، والعنيف أحيانـاً أخـرى، لم يستسـلم تيـار الرأي والعقل بل استمر متعثراً أحياناً، ومخترقاً طريقه ولو بصعوبة أحياناً أخرى.

لم يمر الصراع بين العقل والنقل مـن دون تأثـيرات واضحـة حيـث "إن التقليـد الأصلـي، في شكله البدائي الخالص، الذي جرى عليه الفقهاء والمفسرون، كـان قـد ولّـى إلى غـير رجعـة"[1]. وسوف نرى ذلك واضحاً في المنهج الأشعري، ومن بعده في مناهج كل من البغدادي وابن حـزم و الشهرستاني. ويأتي الغزالي، أخيراً، لكي يتوِّج النتائج التي توصَّل إليها بثقافـة كلاميـة وفلسـفية واسعة.

---

(١) فخري ، ماجد : م . س : ص ٢٨٣.

إستهلك الصراع قروناً طويلة من الحركة، التي وإن لم تتسارع، إلا أنها لم تكن جامدة؛ وإذا لم تنتصر في ميدان الصراع، إلا أنها لم تنهزم أيضاً. فحقق أهل الكلام انتصاراً سياسياً لمنهجهم في بعض المحطات السريعة في التاريخ الإسلامي، عندما أخذ المأمون جانب المعتزلة في القول بخلق القرآن. لكنه لم يدم أكثر من ثلاثين عاماً.

فعلى الرغم من أن المأمون كان نصيراً أساسياً لتيار نقل الحضارة الفكرية والعلمية، وتأتي الفلسفة على رأس الحضارة المنقولة؛ وعلى الرغم من نصرته لتيار المعتزلة، كانت له مآرب و أوطار يريد النفاد منها إلى مكاسب سياسية تصب في مصلحة ولايته في الخلافة من جهة، و لم تكن المكاسب لتصب في مصلحة المعتزلة لأنهم كانوا بعيدين عن القرار داخل السلطة من جهة أخرى[1].

وفي مجمل القول لم يستطع تيار العقل أن يؤمّن لنفسه موطيء قدم ثابت في السلطة السياسية، لأنه ـ ربما ـ كان يمثل فكر النخبة المثقفة، وهي قليلة العدد؛ فهي في مثل هذه الحالة لن تكون مؤثرة في دعم السلطة السياسية بقواعد شعبية واسعة. بينما كان تيار النقل يمثل القاعدة الجماهيرية الأوسع المؤمنة بتقليد الفقهاء والمحدثين، إستناداً إلى تحريمهم الخوض في مناقشة النص، وهذا مما يسهّل الأمر أمام العامة التي لن تستسيغ إعمال عقلها و إتعابه.

وكان من الثغرات التي وقع بها المعتزلة هي أنهم إما بتأثير من المأمون ـ كسلطة سياسية ـ حوّلوا مقولاتهم إلى نص مقدس ، وإما أنهم كانوا هم أنفسهم مقتنعين بهذه القدسية، وسيان كانت الدوافع أو الضغوطات فإنهم ـ بشكل مشابه للنصوصيين ـ أخضعوا التيارات الأخرى للمحاكمات الشبيهة بمحاكمات المتهمين بالردة؛ فحوّلوا مسألة القول بخلق القرآن إلى محنة أُنزِلَت، بواسطتها وبسبب عدم القول بها، صنوف التعذيب والقهر والإبعاد عن موقع السلطة والشريعة لكل الرافضين لها. فهم بذلك، وفي الوقت الذي كان مطلوباً منهم كأصحاب عقل أن يفسحوا الحرية للآخرين بأن يفكروا من دون عوائق أو مخاوف، قد انزلقوا إلى تيار نقلي لنص وضعوه بأنفسهم، وأخذوا يحاكمون الآخرين على أساسه؛ فكأنهم بعملهم هذا قد خلقوا شروطاً لردة أخرى لا تتميز عن الردة المعروفة إلا بقواعدها وشروطها الجديدة.

فعلى العموم، عرف المنهج اللاتقليدي/العقلي والصوفي، طوال مسيرته، الكثير من محطات الصراع ضده، وكذلك ضد الفرق الإسلامية المخالفة لمذاهب السلطة السياسية على أكثر من جبهة:

- جبهة الخصوم السياسيين من خلفاء ووزراء وغيرهم.

---

(١) جدعان ، فهمي : م . س : ص ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

ـ جبهة المتخرجين من مدرسة علم الكلام الخارجين عليها.

١ ـ جبهة الخصوم السياسيين : أطلق الخلفاء المسلمون في العصر الأموي، وبشكل خاص في العصر العباسي، العنان لحرية الفقهاء والمحدِّثين، وعلى رأسهم المؤيدين للسلطة. فكان موقف الخلفاء يتحدَّد من هؤلاء، إبعاداً لهم أو تقريباً، إعترافاً بهم واحتضانهم، أو ملاحقتهم والحجر عليهم، بمدى تأثيرهم، في وسط العامة والخاصة، سلباً أو إيجاباً، على أمن السلطة السياسية.

كان العباسيون ـ مثلاً ـ يفسحون بحرية العمل للفقهاء والمحدثين من دون حدود إذا ما بقوا بعيدين عن التدخل في الشأن السياسي، وبما يؤثّر سلباً على استقرار سلطة الخليفة. فالخلفاء، إذاً، لم يحجروا على حرية الفقهاء وتفكيرهم ما داموا بعيدين عن مسائل الخلافة وما إليها[١].

إنطلاقاً من ذلك تراوحت مواقف العباسيين من الفرق الدينية والتيارات الكلامية أو الفلسفية، بين غض الطرف عن نشاط فرقة، أو ملاحقة فرق أخرى بالتهديد والوعيد، أو محاكمة البعض وإنزال العقوبة بهم إلى حدود القتل والتمثيل بالجثث. لم يفعل الخلفاء ذلك إلا وكان الغطاء الشرعي/الديني ملازماً لهم: فقهياً من أصحاب المذاهب المؤيدة، وشعبياً من قبل أوساط العامة المقلّدة لأصحاب تلك المذاهب.

ولأن الأحداث ـ الشواهد كثيرة، وهي ستطيل البحث وترهقه، سوف نتناول أمهات الأحداث وأشدها دلالة:

ـ تحددت الأبعاد السياسية لمبدأ الإختيار، الذي قال به المعتزلة، وكان يمثل الموقف الفكري المناهض" لمبدأ الجبر" بأبعاده السياسية. فهنا يُروى أن غيلان الدمشقي المعتزلي كتب إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠٢هـ/٧١٧ ـ ٧٢٠م) منتقداً بوادر التهاون مع أفراد أسرته، فيكلفه عمر بن عبد العزيز بمهمة الإشراف على بيع الثروات المصادَرة من الأسرة الأموية الحاكمة في مزاد علني كان أشبه بالتظاهرة السياسية ضد الأمويين. فيقف غيلان في هذا المزاد ينادي في جماهير الناس، ويقول لهم: "تعالوا إلى متاع الخونة...تعالوا إلى متاع الظلمة. . ".

لكن عدالة عمر بن عبد العزيز، وهي ظاهرة نادرة في التاريخ الأموي، لم تتم فصولاً لغيلان الذي يدفع حياته ثمناً لموقفه بعد أن يتولّى الحكم هشام بن عبد الملك (١٠٦ ـ ١٢٦هـ/ ٧٢٤ ـ ٧٤٣م)، فيصلبه على باب دمشق، ثم يقطع يديه ورجليه، ثم يقطع لسانه[٢].

---

(١) أمين ، أحمد : **ضحى الإسلام (ج٢)** : م . س ك ص ٢٣٧.

(٢) ابن المرتضى، أحمد بن يحي: المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل: ص ص ١٦ ـ ١٧. نقلاً عن محمد عمارة: **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**: م . س : ص ص ١٥١ ـ ١٥٢.

- أصدر المأمون في العام (٢١٧هـ/٨٣٢م) أمراً يفرض فيه على جميع المسلمين أن يعتقدوا بأن القرآن قد خُلِقَ في وقت بعينه. واتّبع هذا بأمر آخر يقضي بألاّ يُعيَّن قاضياً في المحاكم من لا يعلن قبوله لهذه العقيدة الجديدة، أو أن تُقبَل شهادته. وصدرت، بعد هذين القرارين، قرارات أخرى تحتّم قبول عقيدة حرية الإرادة، وعجز النفس البشرية عن رؤية ا لله رأي العين، وانتهى الأمر بأن جعل هذه العقائد من الجرائم التي يُعاقَب مرتكبها بالإعدام[١].

وكان ممن خضعوا لتجربة المحنة أحمد بن حنبل، الذي رفض القول بخلق القرآن على الرغم مما أُلحِق به من الأذى بالتعذيب والسجن[٢].

- ولما جاء المتوكل في العام (٢٣٢هـ/٨٤٧م) إستند إلى الشعب والأتراك، وكان الترك حديثي عهد بالإسلام، حاقدين على الفرس، غريبين عن الفكر اليوناني، فاندفعوا لتأييد السياسة التي ترمي إلى نصرة الدين بحد السيف.

ألغى المتوكل القرارات التي أصدرها المأمون، وأخرج المعتزلة وغيرهم من الملحدين من مناصب الدولة والوظائف التعليمية؛ وحرَّم الجهر بالآراء المخالفة لآراء أهل السنة في الأدب والفلسفة؛ وسنَّ قانوناً يحتّم القول بأن القرآن أزلي غير مخلوق، واضطهد الشيعة، وهدم مشهد الحسين[٣].

ولم يكن ما فعله المتوكل صادراً عن إيمان وتقى وتعلُّق بالشريعة، وإنما السياسة أولاً وأخيرا[٤].

- كثُرَت الخصومات، في خلال القرن٤هـ/القرن١٠م، بين الشيعة والسنة، وبشكل خاص في بغداد[٥]. ولم تظهر المنافسة بين المذاهب في صورة شديدة إلا في القرن٥هـ/ القرن١١م، وذلك أن المذاهب الصغرى قد فنيت وبقيت المذاهب الكبرى وحدها في الميدان؛ وصار أصحاب المذاهب يستعين بعضهم على بعض بالسلطان[٦]:

---

(١) ديورانت ، ول : **قصة الحضارة (م١٣)** : م . س : ص ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٢) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٠)** : م . س : ص ٣٣٢.
(٣) م . ن : ص ٢٠٢. ـ راجع، أيضاً، ابن الأثير: **الكامل في التاريخ(م٦)**: م. س: ص١٠٨.
(٤) ابن الأثير: **الكامل في التاريخ(م٦)**: م . س : ص ص ١٣٦ ـ ١٣٩.
(٥) ميتز ، آدم : م . س : ص ص ١٢٧ ـ ١٤١.
(٦) م . ن : ص ٣٩٥.

↔ ففي العام (٤٠٦هـ/١٠١٦م)، وقعت فتنة بين أهل السنة و الروافض (الشيعة) بسبب عاشوراء[١]. واحترق مشهد الحسين في العام (٤٠٧هـ/١٠١٧م). وفيها قُتِلَت الشيعة الذين ببلاد إفريقيا، ونُهِبَت أموالهم و لم يُترَك منهم إلا من لا يُعرَف[٢].

↔ وفي العام (٤٠٨هـ/١٠١٨م) وقعت فتنة عظيمة بين أهل السنة والروافض في بغداد، قُتِلَ فيها خلق كبير من الفريقين[٣].

بالإضافة إلى كل ذلك كانت الدولة البويهية، في بلاد فارس(٣٢٠ ــ ٤٤٧هـ/ ٩٣٢ ــ ١٠٥٥م)، الشيعية المذهب، تقف على كتف الخلافة العباسية في بغداد.

دفعت كل تلك الأسباب بالخليفة العباسي القادر با لله(٣٨١ - ٤٢٢هـ/٩٩٢ ــ ١٠٣١م)، في العام ٤٠٨هـ، إلى اتخاذ قرار اختصر فيه العقل الديني نفسه إلى نص هو قرار، عندما ألزم كل الفرق الإسلامية والمتكلمين والفلاسفة باتّباعه تحت طائلة الاتهام بالردة(التكفير والتفسيق)[٤]. فماذا حصل حول ذلك؟

جاء في رواية ابن كثير ما يلي: إستتاب الخليفة القادر فقهاء المعتزلة، فأظهروا الرجوع، و تبرّأوا من الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام؛ وأُخِذَت خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوا أُحِلَّ فيهم من النكال والعقوبة ما يتّعِظ به أمثالهم. وامتثل محمود بن سبكتكين أمر الخليفة، واستنَّ بسننه، في بلاد خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، فصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وأبعد جميع طوائف أهل البدع، ونفاهم عن ديارهم، وصار ذلك سُنّة في الإسلام[٥].

ـ صدر، في العام (٤٣٣هـ/١٠٤١م)، في بغداد كتاب آخر سُمِّيَ الاعتقاد القادري. وقرئ في الدواوين؛ وكتب الفقهاء خطوطهم (تواقيعهم) فيه، مُقرِّين بأن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر. وكان هذا نهاية تطور علم الكلام. وبعض ما جاء في الكتاب: إن ا لله "متكلم بكلام، لا بآلة مخلوقة كآلة المخلوقين...ويعلم أن كلام ا لله تعالى غير مخلوق...ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر..."و "يجب أن نحب أصحاب النبيﷺ كلهم، ونعلم أنهم خير الخلق بعد رسول ا لله ﷺ، وإن خيرهم كلهم وأفضلهم بعد رسول ا للهﷺ أبو بكر

---

(١) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٢)** : م. س : ٢.

(٢) م. ن : ص ص ٤ ـ ٥.

(٣) م. ن : ص ٦.

(٤) طرابيشي، جورج: "نهاية النبوات تؤسس مملكة البشر"(٢١): **جريدةالنهار**: بيروت: تاريخ٢٩/١٠/١٩٩٨.

(٥) ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٢)** : م. س : ص ٦.

الصديق... ألخ ...ومن سبَّ عائشة فلا حظ له في الإسلام...ولا ندخل في شيء شجر بينهم..."و "لا يكفر بترك شيء من الفرائض غير الصلاة المكتوبة وحدها...فإن من تركها بغير عذر فهو كافر..."[1].

- ولن ننسى، في هذا المجال، محنة التيار الصوفي التي تجسَّدت في قتل الحسين بن منصور الحلاج على يدي المقتدر - الخليفة العباسي - في العام(٣٠٩هـ=٩٢٢م).

لقد ظهرت حدة الخلاف بين الفقهاء والصوفية، وبالتالي بين السلطة والصوفية من خلال ما سُمِّيَ بالمحنة التي ألحقها غلام الخليل؛ وكان مهرِّجاً في بلاط الخليفة العباسي في النصف الثاني من القرن٣هـ=٩م. كان غلام الخليل من المتشددين في الحديث، وكانت تربطه صلات شخصية برجال البلاط. وقد ألَّب العامة والسلطة على الصوفية، فقُتِلَ منهم نيِّف وسبعين صوفياً، وسيق الكثير منهم إلى السجون، كالجنيد(ت في العام٢٩٨هـ=٩١١م)[2].

٢ - جبهة الخارجين على مدرسة علم الكلام :

يأتي الكلام في هذه الفقرة عن مواقف التيارات الإسلامية السُّنِّيَّة، التي وقفت في صف العداء للتيارات الإسلامية اللاتقليدية، من موقع مناقشة الحجة بالحجة، أي باستخدام أسلوب اللاتقليديين ومنهجهم في القياس العقلي، خاصة منذ القرن٥هـ=١١م، بعد أن استطاع هذا المنهج أن يطغى على غيره من المناهج التقليدية، على الرغم من أنه لم يحقق النتائج ويصل إلى النهايات التي عمل من أجل الوصول إليها. وفي هذه الدائرة من الصراع ينخرط كل من :

- طبقة الإسلاميين السنيين، أي الذين دافعوا عن أهل السنة والجماعة. وكان حديث الفرقة الناجية من النار محوراً أساسياً في مناقشاتهم.

- طبقة الأشاعرة الذين ولدوا من رحم المعتزلة وعلم الكلام.

- ويأتي، أخيراً، تيار أبي حامد الغزالي الذي توَّج مراحل الصراع بفرض الانكفاء على حركة العقل والفلسفة.

أ - تيار تكفير الفرق الإسلامية على قاعدة حديث الفرقة الوحيدة الناجية من النار:

يمثّل هذا التيار كل من : - عبد القاهر البغدادي(ت في العام٤٢٩هـ=١٠٣٧م). - ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦هـ/٩٩٤ - ١٠٦٤م). - الشهرستاني(٤٧٩ - ٥٤٨هـ= ١٠٨٧ - ١١٥٤م).

---

(١) ميتز ، آدم : م . س : راجع النص الكامل للقرار في ص ص ٣٨١ - ٣٨٤.

(٢) أمين ، أحمد: **ظهر الإسلام** (ج٢): دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٦٩: ط٥: ص٦٩.

ترافق التسابق على تحديد الفرقة الناجية من النار مع مجمل التطورات السياسية التي هدَّدت وحدة الخلافة العباسية، ووحدة الدولة الإسلامية بتعدُّد الدويلات المذهبية التي انتشرت في معظم أرجاء الدولة من جهة، وبعد استفحال أمر الفرق الإسلامية وتجذُّرها العقيدي وانتشار تأثيراتها على كل القوى الشعبية التي انساقت في شتى طرق التعصب لهذه أو تلك من الفرق المذهبية من جهة أخرى . وبعد أن أخذت المذاهب الفلسفية والصوفية تشق طريقها بجدية وثبات، لكن بهدؤ وتؤدة من جهة ثالثة.

كان قرار القادر ـ الخليفة العباسي ـ بتكفير غير أهل السنة والجماعة يعبِّر، تماماً، عن طبيعة الصراع الحاد بين أهل السنة والجماعة ـ كطرف ـ وبين المذاهب الإسلامية والتيارات الكلامية والفلسفية، كطرف آخر.

ولأننا سوف نُفرِدُ، في بحثنا هذا، مكاناً مناسباً لبحث المراحل التي تصارعت فيها الفرق الإسلامية حول التسابق على حيازة، أو ادِّعاء حيازة، موقع الفرقة الوحيدة الناجية من النار، والتي عبَّرت عنها الشخصيات الثلاث أصدق تعبير، سنؤجِّل البحث عن تيار تكفير الجماعات الإسلامية إلى مرحلة لاحقة.

ب ـ التيار الأشعري، أو التيار السني المولود من رحم مدرسة علم الكلام :

أسسه أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ/٨٧٣ ـ ٩٣٥)، بعد أن أعلن تخلّيه عن الاعتزال في العام (٣٠٠هـ/٩١١م).

في القرن ٣هـ/٩م، كان أهل السنة ينظرون إلى المعتزلة بعين الكراهية والاحتقار. فخرج الأشعري، في أواخر القرن٣هـ=٩م تقريباً، عن المعتزلة بعد أن كان منهم، وبدأ يحاربهم بسلاحهم[1].

يعود انتصار المذهب الأشعري لجملة من الأسباب، منها:

ـ أن الناس ملُّوا من كثرة المناظرات والمماحكات في أعقاب محنة القرآن.

ـ كان أبو الحسن جَدِلاً قوي الحجة، فانجذب إليه من عدلوا عن الاعتزال.

ـ تخلَّت السلطة الحكومية، منذ عهد المتوكل، عن نصرة المعتزلة. ولما كان أغلب الناس يمالئون الحكومة أينما كانت، ويخافون أن يعتنقوا مذهباً لا ترضاه، هربوا من الاعتزال إلى الضفة الأخرى.

ـ كان لأبي الحسن الأشعري أتباع أقوياء[2].

---

(١) ميتز ، آدم : م . س : ص ٣٧٧.

(٢) أمين : أحمد : **ظهر الإسلام (ج٤)** : م . س : ص ٦٦.

استخدم الأشعري الأدلة الكلامية لإثبات عقائده الدينية، على الرغم من أن أصحاب السُنَّة والحديث قد نهوا عنها. بيد أنه كان يوفّق بين مبادىء تلك الأدلة وبين عقائد أهل السُنَّة والجماعة؛ وقد أسس على ذلك المذهب الأشعري[١]. فكانت الحركة الأشعرية وسطاً بين الاعتزال والسُنَّة، أي أنها لا تنحرف نحو العقل الفلسفي الجاف، ولا بالتسليم الساذج بالنص[٢].

وإعلاناً عن تمسكه بالسُنَّة يقول: "قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله، وسُنَّة نبيِّه، وما رُوِيَ عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، وبما عليه أحمد بن حنبل، ونحن بأقواله قائلون، ولمن خالف قولَه قولَه مجانبون". وعلى الرغم من ذلك، لم يُرضِ موقفه ومنهجه بعض كبار أهل السُنَّة، وقد شنّع عليه ابن حزم الأندلسي بلسان حاد في كتابه "الملل والنحل"[٣].

حسب الأشعري أن في مقدوره أن يوفّق بين مذهب أهل السُنَّة وبين العقل، فأعلن تمسكه بمذهب الحنابلة، إلا أنهم خاصموه[٤]. فكان لا بدَّ للأشاعرة من أن يدرأوا هجمات الحنابلة، الذين كان شيخهم يلعن، حوالي العام(٤٠٠هـ/ ١٠١٩م)، أبا الحسن الأشعري أمام الملأ وينال من الأشاعرة[٥].

يقول الأشعري بقدرة الله المطلقة وسلطته الشاملة في الكون. فمن حق الله وحده أن يُدبِّر شؤون البشر كما يشاء؛ ومن واجب "العبد" أن يطيع دون استفسار. وخلافاً لدعوى المعتزلة، ليس للفاعل البشري أي دور في عملية الإختيار أو الفعل...لأن ذلك يبطل كون الله الخالق والرب الوحيد للعالم؛ وهذا يؤدي ـ بالتالي ـ إلى إثبات خالقين إثنين على غرار المانوية أو المجوس[٦]. ومع أن الأشعري "رفض أن يكون الإنسان فاعلاً وخالقاً لأفعاله، لكنه اعترف بأن للإنسان قدرة على كسب الأفعال"[٧].

---

(١) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ١١٠.
(٢) تامر ، عارف : م . س: ص ٣٤.
(٣) أمين ، أحمد : **ظهر الإسلام (ج١)** : م . س: ص ٥٢.
(٤) ميتز ، آدم : م . س : ص ٣٧٨.
(٥) طبقات السبكي (ج٣) : ص ١١٧ : نقلاً عن آدم ميتز: م . س: ص ٣٨٠.
(٦) فخري ، ماجد : م . س: ص ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(٧) الكيالي ، عبد الوهاب : **موسوعة السياسة (ج١)** : م . س: ص ٢٠٤.

و للأشعري موقف سُنّي بالنسبة للخليفة والخلافة يتعارض مع موقف المعتزلة، ومع عدد من الفرق الإسلامية الأخرى، فهو يقول: "إن السيف باطل، ولو قُتِلت الرجال وسُبِيَت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً..."[1].

قوي المذهب الأشعري بعد صدور كتب أبي حامد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/١٠٥٨ ـ ١١١١م) على الرغم من اعتراض الحنابلة والماتريدية والمعتزلة، ومحاربة البويهيين له، بسبب ميلهم إلى التشيُّع. وقد أصبح له أتباع كثيرون بعد استيلاء السلاجقة (٤٢٩ ـ ٥٨٢هـ/ ١٠٣٧ ـ ١١٨٦م)على الحكم، وكانت الشيعة والمعتزلة قد ضعفتا في بغداد وخراسان[2].

ج ـ **أبو حامد الغزالي** (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/١٠٥٨ ـ ١١١١م) : من الواضح أن الغزالي كان رائداً للتيارات التي تصدَّت لعلم الكلام والفلسفة من منطلق الهجوم عليهم بأسلحتهم للدفاع عن مذهب أهل السُّنّة والجماعة، مستنداً إلى قاعدة فكرية صوفية. فهو، إذاً، وخلافاً لكل خصوم علم الكلام والفلسفة وقف إلى جانب الإتجاه الصوفي.

إضافة إلى التأثيرات الفكرية التي اقتنع بها قد يكون الغزالي قد بدأ في صياغة أفكاره السياسية، بأبعادها الميتافيزيقية واللاهوتية متماهياً مع السلطة. ومع انه انتهى داعياً للابتعاد عنها، إلا أن هذه السلطة تركت تأثيرها المهم في فكره، ذلك أنها حدَّت من حريته في بناء قناعات خاصة به بعيداً عن التقرّب والخوف والممالأة؛ وحدَّد قربه منها إطاراً له لم يستطع الخروج منه[3].

حظي الغزالي بلقاء نظام الملك ـ وزير السلطان السلجوقي ملك شاه (٤٦٤ ـ ٤٨٥هـ/ ١٠٧٢ ـ ١٠٩٢م) ـ وكان هذا الوزير الكبير متعصِّباً للدفاع عن المذهب السُّنّي، لذا عمد إلى مناهضة الحركة الشيعية(الإسماعيلية)، التي أخذت بها الخلافة الفاطمية المنافسة لها في القاهرة. ولكي يحقق هذا الغرض، أسس نظام الملك عدداً من المدارس الدينية في أرجاء الشطر الشرقي من العالم الإسلامي، حيث كان الفقه الشافعي، والكلام الأشعري يدرَّسان بعناية خاصة؛ فاضطلع الغزالي، بعد موت أستاذه الجويني(ت في العام٤٧٨هـ=١٠٨٥م)، بمهمة الذود عن المذهب السُّنّي[4].

---

(١) مقالات الإسلاميين(ج٢): ص ص٤٥١ ـ ٤٥٢. نقلاً عن محمد عمارة: **تيارات الفكر الإسلامي**: م. س: ص٥٤.

(٢) مشكور ، محمد جواد : م . س : ص ١١١.

(٣) شحيتلي، عبده: **السببية والحكمة الآلهية في فكر الغزالي**: رسالة دبلوم غير منشورة: الجامعة اللبنانية(الفرع الخامس): ١٩٩٤ : ص ص١١٩ ـ ١٢٠ .

(٤) فخري ، ماجد : م . س : ص ٢٩٩.

كانت المذاهب السُنّيَّة، في ذلك العصر محاصَرة، بشكل خاص، من قِبَل الدولة الفاطمية ذات المذهب الشيعي الإسماعيلي. كما كانت فرقة الحشاشين، التي تفرعت عن الدولة الفاطمية، منذ العام(٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، من أكثر الجماعات التي نشرت الذعر في كثير من البلاد الإسلامية في عهد السلاجقة(١).

تميَّز السلاجقة بتعصبهم الشديد للإسلام بتأثير من بيئتهم البدوية، وأثّر ميلهم المفرط إلى أهل السُنّة والجماعة، بعد اعتناق المذهب السُنّي، في ولائهم للخليفة العباسي(٢).

حصَّل الغزالي علم الكلام للدفاع عن عقيدة أهل السُنّة، ودرء هجمات أهل البدعة عنها. ولهذا السبب نقض أساليب الكلاميين، وعقائد المذهب الإسماعيلي. ومع أن ردَّه على الإسماعيلية كان شديد اللهجة، فإن ردوده على الفلاسفة العرب كانت أشد إحكاماً وأبعد غورا(٣).

حسب الغزالي أنه لن يقف على فساد الفلسفة إلا من يتبحَّر فيها؛ وهكذا فعل في سبيل دحضها فوضع كتاب "تهافت الفلاسفة". وكان السبب الذي حفّزه على تأليفه هو ما رآه من انصراف بعض الطوائف عن فرائض الإسلام، وإنكارهم للمعتقدات الإسلامية، إلا أنه ميَّز بين العلوم الطبيعية و الآلهية. وقد عيَّن من هذه المسائل ثلاثاً يذكر أنها ـ من الناحية الدينية ـ منكَرَة جداً؛ ولذلك أوجب تكفير أصحابها، ومقاضاتهم بالحدود الشرعية التي تنص على معاقبة المرتدّين عن الإسلام. وهذه المسائل هي: القول بأزلية العالم ـ حصر علم ا لله بالكليات ـ إنكار حشر الأجساد(٤).

لهذا فقد تصدَّى الغزالي للفلسفة "وأبان تهافتها واتهم أصحابها ــ وبخاصة ابن سينا ــ بالكفر والزندقة والإلحاد"(٥).

وفي معرض محاولته للتوفيق بين العقيدة والتصوف ، دعا الغزالي إلى المحافظة على الشريعة الظاهرة؛ كما دعا إلى أنها لا قيمة لها ما لم تُدعَّم بالنية الحسنة. فكان له الفضل في إزالة العداء بين الفقهاء والصوفية(٦).

****

(١) شلبي ، احمد : **موسوعة التاريخ الإسلامي (ج٣)** : م . س : ص ٤٣١.
(٢) م . ن : ص ٤٢٣.
(٣) فخري ن ماجد : م . س : ص ٣٠٢.
(٤) م . ن : ص ٣٠٤.
(٥) شرف ، محمد جلال : م . س : ص ٨.
(٦) أمين ، أحمد : **ظهر الإسلام (ج١)** : م . س : ص ٦٢.

IV - من تكفير الفرد إلى تكفير الجماعة :

(الردة وحديث الفرقة الناجية من النار)

١ - ماذا جاء في النص حول الفرقة الناجية من النار؟

جاء في القرآن الكريم، أن الإسلام واحد: ﴿ وإن هذه أمتكم أمة واحدة، و أنا ربكم فاتّقون﴾ (المؤمنون٢٣: ٥٢). ولكن المسلمون فرَّقوا دينهم، بإرادتهم، شِيَعاً وأحزابا: ﴿فتقطّعوا أمرهم بينهم زبراً، كل حزب بما لديهم فرحون﴾ (المؤمنون ٢٣: ٥٣).

وإن ا لله يتبرّأ من الذين فرَّقوا دينهم﴿ إن الذين فرَّقوا دينهم، وكانوا شِيَعاً لست منهم في شيء، إنما أمرهم إلى ا لله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون﴾ (الأنعام ٦: ١٥٤).

لم يشأ ا لله أن يتدخل فيما فعلوه من شرك ومن اقتتال، لكنه لو شاء أن يتدخل لما سمح لهم أن يشركوا أو أن يقتتلوا: - ﴿ولو شاء ربك ما أشركوا، وما جعلناك عليهم حفيظا، وما أنت عليهم بوكيل﴾ (الأنعام ٦: ١٠٧). ﴿...ولو شاء ا لله ما اقتتلوا، ولكن ا لله يفعل ما يريد﴾ (البقرة ٢: ٢٥٣).

ولو اختلف المسلمون فيما بينهم، فإن حسابهم على ا لله، وهو الذي يحكم بينهم يوم القيامة: ﴿ ا لله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾ (الرعد ١٣: ٢٧). وإن دور المسلمين/المؤمنين، الذين لم ينخرطوا في القتال أن يصلحوا بين إخوتهم﴿ إنما المؤمنون إخوة، فاصلحوا بين أخويكم واتقوا ا لله لعلكم ترحمون﴾ (االحجرات٤٩: ١٠).

وقد جاء في الحديث النبوي ما يؤكّد حتمية افتراق الأمة، إذ يقول الرسول: "إفترقت بنو إسرائيل إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي

إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟قال: من هم على ما أنا عليه وأصحابي"[1].

يُستدَلُّ من مضمون الحديث أن الرسول شمِل أصحابه جميعهم؛ وهذا ما يؤكد على اتباع سلوك جميع أصحابه واجب على المسلمين أن ينفِّذوه. وتؤكد هذا المضمون رواية وردت في صحيح مسلم، وفيها قِيلَ أنه كان بين خالد بن الوليد وبين عبد الرحمن بن عوف شيء، فسبَّه خالد، فقال رسول اللهﷺ : "لا تسبُّوا أحداً من أصحابي، فإن أحدكم لو أنفق مثل أُحُدٍ ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه"[2]. وجاء : "سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر"[3]. وجاء، ما يلي: "ألا لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة"[4].

وجاء، أيضاً : "ليدخلنَّ الجنة من أمتي سبعون ألفاً أو سبعماية ألف(لا يدري أبوحازم ـ الراوي ـ أيهما). قال: متماسكون آخذ بعضهم بعضاً، لا يدخل أولهم حتى يدخل آخرهم"[5].

فلو كانت أمة الإسلام هم كل الذين أعلنوا إسلامهم، حتى لو أخطأ بعضهم لأن شفاعته لهم عند الله كفيلة بإنقاذهم؛ وجاء في الحديث النبوي أنه لما استشفعَ الرسولﷺ بأمة الإسلام، أمام الله عز وجل، وبكى؛ ولما سأله جبريل عن سبب بكائه: "فقال الله يا جبريل، إذهب إلى محمد فقل إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوؤك"[6].

وما جاء في حديث الحوض، حول أصحاب الرسول تخصيصاً، لا يدل على أن جميعهم سوف ينجون من الحساب ومن العقاب؛ قال الرسول: "أنا فرطكم على الحوض، من ورد شرب، ومن شرب لم يظمأ أبداً، وليَرِدنَّ عليَّ أقوام أعرفهم ويعرفوني، ثم يُحال بيني وبينهم. فأقول: إنهم مني. فيقال: إنك لا تدري ما عملوا بعدك. فأقول: سحقاً، سحقاً لمن بدَّل بعدي"[7].

يُستَدلُّ من جملة الآيات القرآنية، ومن جملة الأحاديث النبوية، أن أمة الإسلام لن تبقى واحدة، وإنها سوف تفترق. فهل أمة الإسلام هي ما أمر به الله حين قال: ﴿ كنتم خير أمة

---

(١) **مسند أحمد** (ج٣) : ص ص ١٢٠و١٤٥.
(٢) **صحيح مسلم** (ج٧) : م . س : ص ١٨٨.
(٣) م . ن : (ج١) : ص ٥٨.
(٤) م . ن : ص ١٣٩.
(٥) م . ن : ص ١٣٧.
(٦) م . ن : ص ١٣٢.
(٧) م . ن : (ج٧) : ص ٦٦.

أُخرجَت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بـا لله﴾ آل عمـران٣: ١١٠.
وهل هي كل المسلمين، بجميع فرقهم، أم أن مصطلح أمة ـ هنا ـ تعني فرقة منهـم مـن أصـل ثلاث وسبعين فرقة فقط؟

فلو كانت الأمة هي كل المسلمين، الذين أعلنوا الشـهادتين، و لم يشـركوا بـا لله، والذيـن ولدوا بالفطرة ـ حسب تعبير الفقهاء ـ فكيف نتأوَّل حديث الحوض الذي نُسِبَ للرسول؟فهـل شفاعة الرسول تشمل جميع أصحابه، الذيـن دلَّ عليهـم حديـث الفرقـة الناجيـة مـن النـار، في الوقت الذي يدل فيه الحديث على خلاف ذلك؟

فلو كانت الأمة تشمل كل المكلفين من المسلمين، وفي الوقت الذي قال فيه تعالى: ﴿ا لله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتـم فيـه تختلفـون﴾ ، فلمـاذا تصرَّفـت الفـرق الإسـلامية، على اختلاف مذاهبها، على أن كل فرقة كلَّفت نفسها بمحاكمة الآخرين على أساس ما تحسب أنه مقدس؟

أما لو كانت الأمة هي الفرقة الناجية من النار، أي فرقة واحدة من أصل ثلاث وسـبعين، أي بمقدار سبعين ألفاً، أو سبعماية ألف مسلم ـ كما نصَّ عليه الحديث الآخر ـ يكـون النص قد حدَّد العدد، لكنه لم يحدِّد ما يجب أن تعتنقه تلك الفرقة من معتقدات بدقة على غرار مـا تم تحديد عدد أفرادها بدقة متناهية إلا ما لم يستطع الراوي أن يسمع أو يميِّز، تمامـاً، الفـرق بـين العدد سبعين أو سبعماية.

إن على فقهاء المسلمين مهمة الفصل في إشكالية التناقض بين الحديثين المنسوبين للنبي مـن جهة، وبينهما وبين الآية القرآنية﴿ كنتم خـير أمـة أُخرجـت للنـاس﴾ مـن جهـة أخـرى. على الفقهاء أن يتخذوا من مهمة الفصل بين الحديثين أو غيرهما من الأحاديث الأخرى، التي تحمل الكثير من التناقضات، واجباً دينياً ملحَّاً، هذا إذا وُجِـدَت مرجعيـة دينيـة موَحَّـدَة؛ لا أن يُـترَك الأمر سائباً، وفي متناول أي قاريء له ملكة الحفظ و الكلام فيأخذ مـا يستسيغ مزاجـه أو مـا يدغدغ أهواءه من الأحاديث متجاوزاً حالة التناقض التي تلف تلك الأحـاديث فتصبـح مضلِّلـة بدلاً عن أن تكون هادية مرشدة.

إن حديثي الفرقة الناجية من النار، وتحديد عدد أفراد أمة محمد، يحملان إشكالية خطـيرة، ليس من السهولة بمكان أن يتم تجاوزها إذا حاولنا الجمع بينهما. فكيف يتم التوفيق بين الفرقـة الواحدة الناجية، وبين حديث السبعين ألفاً أو السبعماية ألف؛ فالأول يحدد نوعيـة مـن يدخـل الجنة، من دون تحديد مواصفات هذا النوع؛ أما الثاني فيحدد العـدد، أي أن ا لله قـد خصَّص لأمة محمد مقاعد محدودة يمكن أن تكون قد امتلأت منذ مراحل الدعوة الأولى في الوقت الذي

أسلم فيه ـ حتى الآن ـ مئات الملايين من البسر. أما إذا لم يكتمل العـدد ـ حتى الآن ـ فهنا الطامة الكبرى، فلماذا؟

يبلغ تعداد المسلمين في العالم ـ في هذا العصر ـ قرابة المليار من المسلمين، فأي أمل هو الذي يحدو بالمسلمين بدخول الجنة، في الوقت الذي لم يبق فيه الأمل سوى لبضع مئات أو لبضع آلاف على أبعد تقدير، هذا إذا بقي من السبعين ألفاً أو السبعماية ألف أي مقعد؟

أما إذا اكتمل العدد المطلوب فلا بدَّ أن الجنة أقفلت أبوابها؛ أما إذا لم يكن العدد قد اكتمل، فإن من مات منذ مئات السنين لا بدَّ في أنه ينتظر الآخرين لأنه لا يدخل أولهم حتى يدخل آخرهم.

والأمر، في مثل هذه الحالة، لا أن تتزاحم الفرق الإسلامية على دخول الجنة فحسب؛ بل أن يتزاحم المنتمون إلى الفرقة الناجية في سبيل الدخول، لأن عدد الواجب دخولهم محدد تحديداً دقيقاً، فالأمكنة المخصصة للمسلمين في الجنة قد تمتليء في أية لحظة. وهنا نتساءل عن مصير الفرقة الناجية من بعد أن يدخل الجنة منهم العدد المحدد في الحديث المذكور؟

من الواضح أن حديث الفرقة الناجية له مضمون ديني، ولا يمكن أن يُأَوَّل إلا بأسانيد دينية من النص الإسلامي، أي بمعنى تحديده تحديداً دقيقاً. أما تلك الأسانيد فلم تكن واضحة على الإطلاق، لا في النص القرآني ولا في النص النبوي. فعلى الرغم من أن الخلاف كان سياسياً بين مختلف الفرق الإسلامية، تزاحماً على الخلافة وأحقيتها، إلا أن الغطاء لن يكون شرعياً إلا إذا دُعِّمَ بالنص الإسلامي ـ القرآن والسُنّة ـ ولهذا انبرت التيارات السياسية الإسلامية، منذ وفاة الرسول، إلى العمل في سبيل تأسيس نص ديني يُدَعِّم الاتجاهات السياسية لكل فرقة. فأخذت أولى مظاهر التأسيس طريقها في العصر الأموي، فكان منها عدد محدود من الفرق التي لم تكن معتقداتها قد اكتملت، وإنما كانت بذوراً أسَّست للعصر العباسي، وفيه اكتمل بناء أكثرية الفرق سياسياً وعقائدياً.

أخذ، في العصر العباسي، اهتمام عدد من الفقهاء المسلمين ينشدُّ اتجاه الحديث النبوي، الذي يبشِّر فيه بالفرقة الناجية من النار، متأثّرين بعدة عوامل، من أهمها:

ـ عامل انتشار الفرق وتفرُّعها وصراعها بين بعضها البعض، واستفحال أمرها ليطال هيبة الخلافة في بغداد.

- عامل انتشار علم الكلام وتأثيراته السياسية والدينية. وتتبين هذه التأثيرات أكثر عندما نستذكر الاهتمام بالفلسفة، وبدء ولادة التفكير الفلسفي، بتأثير من بداية موجة الشك ببعض ما كان يدور حول غموض النص الديني من جهة والشك بما نُحِل منه وفيه وحوله.

- ولادة نماذج من الأنظمة السياسية - الدينية التي تتمذهب بغير المذهب السُنّي، وهو المذهب الرسمي المعلن للدولة العباسية.

ولأن الدولة العباسية كانت تميل إلى المذهبين الظاهري و الأشعري، ويحظى علماؤها بتأييد العباسيين، فقد حاول هؤلاء ـــ ما وسعهم الجهد ـــ أن يرموا مخالفيهم بتهمة الكفر والزندقة[1].

ولهذا نجد أن اشهر من كتب في مجال الفرقة الناجية من النار - المقياس الذي على أساسه يتم تكفير الفرق الأخرى - ومن الذين تأثّروا بما أنتجه علم الكلام والفلسفة، هم: البغدادي ـــ ابن حزم - الشهرستاني[2]. وقد توفي أولهم في العام(٤٢٩هـ=١٠٣٧م)، و آخرهم توفي في العام (٥٤٨هـ/١١٥٤م). ويدل هذا على أن الاهتمام بموضوع الفرقة الناجية من النار قد جاء متأخراً جداً عن بدء الدعوة الإسلامية، أي بعد أربعة قرون ونيف تقريباً. فلماذا استفاق العلماء المسلمون على هذا الحديث في مثل هذا الوقت؟

جاء هذا الاهتمام في مرحلة شديدة الحساسية، أي مرحلة التفكك العقائدي ـــ الديني، والسياسي - الديني.

لما كنا في الفصل الثالث من هذا البحث قد تكلمنا ببعض التفصيل عن المجازر، التي أوقعتها الفرق الإسلامية ببعضها البعض: سواء كان على صعيد أصحاب السلطة ضد المعارضة؛ أو في ردود المعارضة على أصحاب السلطة؛ أو في الصراع الذي خاضته الفرق الإسلامية، غير السُنّيَّة، ضد الدولة العباسية ونالت في نهايته جائزتها الكبرى عندما أسست أنظمة سياسية حاكمة على أساس من عقائدها الفرقية الخاصة بها، والتي كانت على الصعيد الديني - الإسلامي منافسة للفرق السنية؛ وتأتي الدولة الفاطمية - الإسماعيلية على رأس هذه الأنظمة.

كانت كل تلك المظاهر/الوقائع تدل على عمق الخلاف السياسي ـــ الديني القائم على قاعدة الخلاف العقائدي - المذهبي. أو جاء الخلاف المذهبي مدعّماً للخلاف السياسي. ولهذا وجدنا أن علماء/فقهاء الفرق المؤيدين للسلطة السياسية للعباسيين، أو المؤيدين لغيرها، جاؤا في أبحاثهم وكتاباتهم لكي يُدَعِّموا الجهة التي يؤيدونها بشرعية النص الديني . وكانت جُلّ

(١) مشكور ، محمد جواد: م . س : ص ٧.

(٢) راجع مقدمة كتاب الشهرستاني : **الملل والنحل** (ج١) : م . س : ص ٤.

أبحاث الفرق الإسلامية السُنِّيّة تدور حول تحديد هوية الفرقة الناجية من النار؛ وكان الوصول لمعرفتها وتحديدها ثابت ديني أساسي في سبيل إثبات الشرعية السياسية لأي نظام سياسي إسلامي. فالفرقة الناجية من النار في الآخرة هي حكماً الفرقة التي يجب أن تحكم المسلمين في الدنيا. فماذا جاء في وقائع البحث حول هذه المسألة؟

٢ ـ أهل السُنّة والجماعة هم الفرقة الوحيدة الناجية من النار:

قام عدد من الفقهاء السُنّة بتأليف كتب تمحورت مواضيعها حول البحث عن الفرقة الناجية من النار:

↔ قام **البغدادي** بعدد من الحسابات حول الفرق الإسلامية وفروعها؛ فجمع بعضها مع بعض، وأسقط البعض منها، واختزل البعض الآخر، فوصل إلى نتيجة حسابية عبَّر عنها بما يلي: "فهذه الجملة التي ذكرناها، تشمل على ثنتين وسبعين فرقة منها: عشرون روافض، وعشرون خوارج، وعشرون قدرية، وعشر مرجئة، وثلاث نجارية وبكري وضرارية وجهمية وكرامية، فهذه ثنتان وسبعون فرقة. فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث:..وكلهم متفقون على مقالة واحدة...وهم الفرقة الناجية..."[١].

ثم قام البغدادي بتقسيم التهم، ضد كل من خالف أهل السنة والجماعة، إلى درجات كما يلي: التجهيل ـ الجحد ـ التضليل ـ المعاندة ـ الكفر والإلحاد. وقد انتقى التهم ضد المخالفين واحدة واحدة[٢].

أما نحن فنحسب أنه لن تكون عقوبة المتهم في منزلة بين المنزلتين، فهو ـ حسب نص الحديث ـ إما أن يكون مع الفرقة الناجية فتكون الجنة هي داره الآخرة؛ وإما أن يكون مع الفرقة الضالّة ـ مخالفاً للفرقة الناجية ـ فداره النار.

أما كيف حصل الإختلاف بين الفرق؟

↔ يقول **ابن حزم**: إختلف الناس فيمن يكفر ولا يكفر، فيجيب:

ـ ذهب البعض "إلى أن من خالفهم في شيء من مسائل الاعتقاد، أو في شيء من مسائل الفتيا فهو كافر".

ـ وذهب البعض الآخر "إلى أن من خالفهم في مسائل الاعتقاد فهو كافر، وإن من خالفهم في مسائل الأحكام والعبادات فليس كافراً ولا فاسقاً، ولكنه مجتهد معذور، إن أخطأ مأجور بنيَّته".

---

(١) البغدادي، عبد القاهر: م . س: ص ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢) للمزيد من التفصيل حول الأحكام الصادرة بحق كل فرقة، راجع: عبد القاهر البغدادي: م . س: ص ص ٣٠٩ ـ ٣٥٢.

- وقال البعض الثالث "فيمن خالفهم في مسائل الاعتقادات - إن كان الخلاف في صفات الله عز وجل - فهو كافر. وإن كان دون ذلك فهو فاسق".

- "وذهبت طائفة إلى أنه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول يقوله في اعتقاد أو فتيا، وإن كل من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنه الحق، فإنه مأجور على كل حال؛ إن أصاب الحق فأجران، وإن أخطأ فأجر واحد". وهذا قول أبي ليلى، وأبي حنيفة، والشافعي...وهو قول كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة ، وما نعلم منهم في ذلك خلافاً أصلاً إلا ما ذُكِر من اختلافهم في تكفير من ترك صلاة متعمداً، أو ترك أداء الزكاة، أو ترك الحج، أو ترك صيام رمضان، أو شرب الخمر[1].

↔ أما **الشهرستاني**، فكأننا به يريد - في معرض تحديده للفرقة الناجية من النار - أن يضع قاعدة مضمونها أنه كلما اقتربت الفرقة الإسلامية من النص، واستبعدت العقل، كلما كانت مؤهَّلة أكثر للوصول إلى موقع الفرقة الناجية من النار؛ وهو هنا يرمز للعقل بإبليس، الذي - بعد امتناعه عن السجود لآدم - صدرت عنه الشبهة الأولى، أي التمرد على الله عز وجل. وفي هذا المعنى يقول: "وانشعبت من هذه الشبهة سبع شبهات، وسارت في الخليقة، وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة...ومن هذه الشبهات هي التي يوجهها إبليس للملائكة بشكل أسئلة:

- الأول : أنه[أي الله]قد علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني ويحصل مني، فلما خلقني أولاً؟وما الحكمة في خلقه إيايَ؟

- والثاني : إذ خلقني على مقتضى إرادته ومشيئته، فَلِمَ كلّفني بمعرفته وطاعته؟وما الحكمة في هذا التكليف بعد أن لا يُنتَفَع بطاعته، ولا يُتضرر بمعصيته؟[2].

ثم يردف الشهرستاني فيقول: "فلم يخف في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن الرسولﷺ ، إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهي، فصارت الإعتراضات كالبذور، وظهرت منها الشبهات كالزروع"[3].

- ثم يعدِّد الاختلافات التي حصلت فيقول عن الاختلاف الأول والثاني، وهي التي حصلت في حال مرض الرسول: عندما طلب أن يكتب كتاباً للمسلمين - وعندما طلب أن يجهِّزوا جيش أسامة: "وأما الاختلافات الواقعة في حال مرضهﷺ ، وبعد وفاته، بين الصحابة

---

(١) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل(ج٢)**: م . س : ص ص ٢٩١ - ٢٩٢.
(٢) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ص ١٦ - ١٧.
(٣) م . ن : ص ص ٢١ - ٢٢.

(ر)، فهي اختلافات إجتهادية كما قيل، كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع، وإدامة مناهج الدين"[١].

ـ والخلاف الثالث: بعد موته، عندما قال عمر بن الخطاب: "من قال أن محمداً قد مات قتلته بسيفي هذا"[٢].

ـ الخلاف الرابع: في موضع دفنه بين مكة والمدينة وبيت المقدِس[٣].

ـ الخلاف الخامس: في الإمامة "إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان"[٤].

ـ الخلاف السادس: في أمر فدك، والتوارث عن النبي ﷺ.

ـ الخلاف السابع: في قتال مانعي الزكاة. طلب قوم أن لا يُقاتَلوا قتال الكفرة. وقوم عارض ذلك. فردَّ عمر في أيام خلافته السبايا والأموال والمحبوسين والأسرى[٥].

ـ الخلاف الثامن: في تنصيص أبي بكر عمراً بالخلافة وقت الوفاة[٦].

ـ الخلاف التاسع: في أمر الشورى، واختلاف الآراء فيها على عهد عثمان عندما امتنع عن سماع آراء الصحابة من المسلمين[٧].

ـ الخلاف العاشر: في زمان علي بن أبي طالب، وبعد البيعة له، ثم خروج طلحة و الزبير وعائشة وحصول حرب الجمل. ثم الخلاف بينه وبين معاوية. ثم مسألة التحكيم ومخالفة الخوارج[٨].

أما حول مسألة الخلافة/ الإمامة، وما حصل من تنازع، فيقول **البغدادي** إن المسلمين أخذوا "في شروط النبوَّة والإمامة يكفِّر بعضهم بعضاً، فصحَّ تأويل الحديث في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة"[٩]. ويستطرد قائلاً إنه رُوِيَ عن الخلفاء الراشدين ـ إضافة إلى حديث

---

(١) م . ن : ص ٢٢.
(٢) م . ن : ص ٢٣.
(٣) م . ن : ص ٢٣.
(٤) م . ن : ص ٢٤.
(٥) م . ن : ص ٢٥.
(٦) م . ن : ص ٢٥.
(٧) م . ن : ص ٢٦.
(٨) م . ن : ص ٢٧.
(٩) البغدادي ، عبد القاهر : م . س : ص ٧.

الرسول ـ أنهم ذكروا افتراق الأمة بعدهم فِرَقاً، وذكروا أن الفرقة الناجية منها فرقة واحدة، وسائرها على الضلال في الدنيا والبوار في الآخرة[1].

٣ ـ الشيعة هم الفرقة الناجية من النار :

كان المحور الذي دارت حوله أسباب الفرق الشيعية في تكفير الآخرين يتعلّق بشكل أساسي في موضوع الإمامة. وحول هذه المسألة سنستعرض أقوال فقيه شيعي إثني عشري، وأقوال فقيه إسماعيلي.

↔ جاء عند **محمد بن يعقوب الكليني** (ت في العام٣٢٩هـ/٩٤١م)، في كتابه "الحجة"؛ الأقوال التالية:

ـ عن أبي جعفر قال: "إنما يعرف ا لله عز وجل ويعبده، من عرف ا لله، وعرف إمامه منا أهل البيت. ومن لا يعرف ا لله عز وجل ولا يعرف الإمام منا أهل البيت، فإنما يعرف ويعبد غير ا لله"[2] .

ـ وعن أبي جعفر قال: "من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من ا لله عز وجل ظاهر عادل، أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق"[3].

ـ قال أبو عبدا لله: "من عرفنا[أي أهل رسول ا لله]كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافرا"[4].

ـ قال أبو عبد ا لله: "وبعبادتنا عُبِدَ ا لله عز وجل، ولولانا ما عُبِدَ ا لله"[5].

ـ ينقل الشيعة حديثاً للرسول يقول فيه: "الأئمة بعدي إثني عشر، أولهم علي و آخرهم القائم، خلفائي وأوصيائي وأوليائي وحجج لله على أمتي بعدي، المُقِرُّ بهم مؤمن، والمنكر لهم كافر"[6].

↔ جاء عند **النعمان بن محمد** (٢٥٩ ـ ٣٥١هـ/٨٧٣ ـ ٩٦٢م) الفقيه الإسماعيلي، ما يلي[7]: إن المسلمين لم يختلفوا في حياة الرسولﷺ، لأنه كان يجيبهم عما اختلفوا فيه. لكن "من

---

(١) م . ن : ص ٥.

(٢) كان الكليني شيخ الشيعة الإثني عشرية في وقته؛ وانتهت إليه رئاسة الإمامية في أيام الخليفة المقتدر. وكان عالماً متعمّقاً، ومتحدّثاً ثقة. نقلاً عن يوسف إيبش: **الإمام والإمامة عند الشيعة**: دار الحمراء: بيروت: ١٩٩٠: ط١: ص٢٥.

(٣) م . ن : ص ٢٦.

(٤) م . ن : ص ٢٩.

(٥) م . ن : ص ٣٤.

(٦) م . ن : ص ١٠.

وُلّيَ الأمر بعده لا يعلم بكل ما ورد عليه فيه. فكان الاختلاف من أجل ذلك؛ ولو سلّموا لولي الأمر، وأخذوا عنه لما اختلف منهم إثنان في دين الله تعالى، كما لم يختلفوا في حياة رسول الله؛ فهذا ما رُوِيَ في الاختلاف في بدء الأمر. وأما ما كان بعد ذلك فإنه وُلّيَ أمور الناس من بني أمية، وبني العباس، من لا علم له بحلال الله و حرامه...وسلّموا أمر الدين للمتفقهين من العوام...فكان ذلك مما أرضوهم به، واستمالوهم بسببه، إلى بغيتهم، على ما لا يعلمونه فيهم...وتشعّبت لهم الأهواء"[1].

وقد حصل ذلك لأنهم "تنافسوا في المراتب، وكثروا وترأسوا في الناس، واختلفوا إذ عجزوا عن علم الكتاب والسنة، فاستنبطوا أحكاماً من ذات أنفسهم للأمة..."[2]. واستمروا هكذا إلى "أن قام مهدي الأمة من أهل بيت الرحمة، الذي جاءت الأخبارعن رسول الله بالبشرى بقيامه، وذكر ما يكون من إقامة دين الله على يديه وفي أيامه[3]. وهو يُلمِّح في ذلك إلى عبيد الله المهدي، مؤسس الدولة الفاطمية في شمالي إفريقيا.

فالفرقة الحق ـ كما يحسب النعمان ـ هم الذين قلّدوا من أَمَرَ الله بتقليدهم، وهم ليسوا "غير أولي الأمر الذين أقامهم بعد الرسول في السمع والطاعة؛ ونصَّبهم لبيان ما أُشكِلَ على الأمة من فرائض دينه وأحكامه، واحداً بعد واحد، في كل زمان وعصر، قائم منهم وشاهد. فمن ردَّ إلى من لم يأمر الله جلَّ ذكره بالرد إليه، وقلّد من لم يأذن الله بتقليده، فاتّبعه، وقال بقوله، وتديَّن به، و لم يأمر الله جل ذكره، فقد اتّخذ آلهاً من دونه، وأشرك به..."[4].

إذا اعتقد المسلمون بصحة حديث الفرقة الناجية من النار، كنص مقدَّس، فإن هذا الاعتقاد يصبح واضحاً لا لبس فيه. وإن ذلك يعني أن افتراق الأمة الإسلامية هو أمر محتوم ومكتوب، فلا مجال، إذاً، للجدال فيه. وفي مثل هذه الحالة لا يمكن غير القول بأنه يتناقض مع ما ورد من آيات تنص على أن الأمة الإسلامية أمة واحدة.

فهذه الأمة، أينما جاء ذكرها في النص، تعني الإسلام وليس غير الإسلام. فهي خير أمة أُخرجت للناس ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ (آل عمران٣ : ١١٠). وهي الأمة الوسط

---

(٧) كان النعمان بن محمد من أشهر فقهاء المذهب الإسماعيلي. وكانت مؤلفاته من الأسس التي بنى عليها من جاء بعده من علماء المذهب الإسماعيلي. وهو مؤسس أسرة النعمان التي اشتهرت في الفقه الإسماعيلي. راجع مقدمة كتابه: **إختلاف أصول المذاهب**: م. س: ص ٩.

(١) بن محمد ، النعمان : م . س : ص ٣٢.

(٢) م . ن : ص ٣٤.

(٣) م . ن : ص ٣٤.

(٤) م . ن : ص ٥٥.

التي خلقها الله حجة على الناس، ﴿ وكذلك جعلناكم خير أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة٢: ١٤٣). فجاء حديث الفرقة الناجية لكي يحوِّلَ معنى الأمة إلى معنى الفرقة/ الجماعة. فأصبحت الفرقة/الجماعة هي الحجة، وهي خير أمة، وهي الأمة الوسط.

من شروط الفرقة الناجية أن تعتقد بإسلام صادق وأمين، ويرتبط هذا الاعتقاد بما جاء في الكتاب والسُّنّة. لكن لم يكن كل ما جاء في المصدرين الرئيسين مُحكَماً، وإنما كان بعضه متشابهاً يعسر فهمه إلا على الراسخين في العلم؛ فاختلف المسلمون حتى في تعريف من هو الراسخ في العلم. وفي هذا الصدد يُقال: "لو كانت أحكام الشريعة قد أُعطِيَت كلها من خلال الكتاب والسُّنّة، ضمن صيغ وعبائر واضحة صريحة لا يشوبها أي شك أو غموض..."، لكانت عملية استخراج الحكم الشرعي ميسورة لكثير من الناس[(١)].

ويُقال، أيضاً إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليبهم في كلامهم...ومع هذا لم يكن كله في متناول الصحابة جميعاً، بحيث يستطيعون أن يفهموه ــ إجمالاً وتفصيلاً ــ بمجرد أن يسمعوه. ففي القرآن آيات كثيرة محكمة واضحة المعنى، وفيها آيات غامضة، وهي التي سُمِّيَت متشابهة، صَعُبَ فهمها فاختلف الصحابة فيها"[(٢)]. وبعد أن أصبح التفسير علماً قائماً بذاته، إنخرطت شتى الفرق التي تستند في التفسير إلى المأثور، أو التي تستند إلى الرأي، لكي يصبح لكل فرقة تفسير خاص بها، وهكذا"تشعَّبت الآراء، واختلفت المذاهب، وأصبحوا يُخضِعون القرآن للمذهب، بعد أن كانت المذاهب تخضع للقرآن"[(٣)].

نتيجة لذلك إنخرط المسلمون، على شتى انتماءاتهم، في معركة التأويل والتفسير، فافترقوا إلى مذاهب متنازعة. فالإفتراق في التفسير دفع كل من الفرق المتعددة ــ وكأنه مصداق لحديث الفرقة الناجية ـ لأن تحسب نفسها، باعتقاد جازم وصارم، أنها الفرقة الوحيدة الناجية من دون غيرها من الفرق الأخرى؛ والسبب ـ في اعتقاد كل منها ــ أنه استطاعت أن تحصل على الحقيقة الإسلامية الصحيحة دون غيرها، وحيازة الحقيقة ـ أو ادِّعاء حيازتها ـ تُعَدُّ شرطاً لازماً وضرورياً، وجواز مرور إلى الجنة.

ولما كانت كل فرقة من الثلاث والسبعين تحسب أنها الناجية وحدها، يعني ذلك أن الفرق الأخرى قد كفرت بأصل أو أكثر من أصول العقيدة الإسلامية؛ ومن المعروف أن من ترك أصلاً ـ فرداً كان أم جماعة ـ فهو مرتد عن الإسلام والمرتد ينال عقاباً حدُّه القتل.

---

(١) الصدر، محمد باقر: **الفتاوى الواضحة**: دار التعارف: بيروت: ١٩٨٣: ط٨: ص٨٨.

(٢) أمين ، أحمد : **فجر الإسلام** : م . س : ص ص ١٩٥ ـ ١٩٧.

(٣) أمين ، أحمد : **ظهر الإسلام (ج٢)** : م . س : ص ٤٥.

إستنتاجاً، وقياساً على أدنى قواعد المنطق، تُعَدُّ كل الفرق الإسلامية مرتدَّة، لأن كل فرقة منها تجد أن الأخريات قد تركت أصلاً من أصول الإسلام؛ فلهذا لن تنجو واحدة من هذا الحكم لأنه لن يكفيها حجة أنها مقتنعة، ذاتياً، أنها تسلك سبيل الحق والصواب. فالاعتقادات المذهبية تقود إلى منع النجاة عن أية فرقة، فكل منها ناجية بنظر نفسها، وضالّة بنظر غيرها.

إنقسم المسلون إلى طوائف وأحزاب "وقامت بينهم المعارك والحروب، أُريقت فيها الدماء، واستبيحت الأعراض، وتبدَّلت المفاهيم، واختلفت القيم. وما زال المسلمون يعانون من آثار هذا الانحراف المتاعب والانقسامات ... وتخطَّت مسألة الإمامة إلى غيرها من المسائل المتعلّقة بأصول الدين وفروعه؛ وأصبح من المتعسِّر، تقريباً، على أي كان إصلاح ما حدث...ما دام كل فريق يحرص، بكل ما أُوتِيَ من قوة وتفكير، لتأييد مذهبه وانتشاره"[١].

جاء حديث الفرقة الناجية من النار، إذاً، لكي ينقل الاتهام بالردة من دائرة الفرد (من ارتد منكم عن دينه فاقتلوه)إلى دائرة اتهام الجماعة، بل الجماعات بالجملة، بالردة، وتكفيرها!! السبب الذي دفع كل فرقة من الفرق الإسلامية كافة، ومن دون أي استثناء، لأن تلجأ إلى تكفير الفرق الأخرى بفتاوى فقهية تستند إلى دلائل شرعية أولاً، ثم تعمل على الفتك بالفرق الأخرى، واستحلال دمها وأموالها وأعراضها من جهة أخرى.

فما هي النتائج التي حصدتها العقيدة الإسلامية بسبب تطبيق مبدأ الردة، منذ البداية وحتى نهاية العصر العباسي؟

****

(١) الحسني ، هاشم معروف : م . س : ص ١٩٤.

٧ - ماذا جنى الإسلام والمسلمون من مبدأ الإتهام بالردة؟

إن أي فكر جديد تنتجه نخبة ما، أو أفراد نخبويون، في المجتمع لـن تُكتَبَ لـه الحيـاة ـ كما نحسب ـ ما لم تتوافر عواملٌ تساعده على الإستمرار فالنجاح. ومن هذه العوامل والوسائل:

أ ـ قد يكون الفكر صُوَرِيًّا أو مجرَّداً، أو مما يتعسَّر فهمه على جميع الناس؛ وإنـه إذا لم يكـن موجَّهاً لصالح حركة التغيير والتطوير فلا جدوى منه؛ والنتيجـة هـي موتـه واضمحلالـه. أمـا إذا كان مما يعكس الحاجات الفعلية، ويرمي إلى تغيير ما أصبح متخلّفاً عن مواكبة حاجـات العصـر، فإنه عائش وسوف يعطي ثماره مهما طال الزمن، ومهما كثّرَت العوائق في طريقه. فأهمية الفكر، إذاً، أن يكون معبِّراً عن حاجات المجتمع.

ب ـ إذا كان الفكر بمستوى من التجريد، أو مما يعسر فهمه على كـل النـاس، فلـن يكـون بمتناول شرائح واسعة من المجتمع الموجه إليه. فلا بُدَّ ـ والحال كذلك من وجود نخبة مثقفة وسيطة تعمل متفاعلة مع هذا الفكر لتُنتِج، بدورها، وسائل إيصاله إلى المجتمع.

ج ـ عادة ما يأتي أي فكر جديد على أنقاض أفكار سبقته، وشكّلت جـزءًا مـن سلوكات المجتمع واتجاهاته؛ والنتيجة تكون في الصدام بين الفكر القديم السائد والفكـر الجديـد. وهـذا ممـا يدخل في دائرة صراع المتناقضات.

د ـ لكي يصبح، إذاً، فكر النخبة المجدِّدة فكراً يومياً للمجتمـع كـان لا بُـدَّ مـن أن تتوفـر لـه مميزات وشرائط، ومنها: التعبير عن حاجات المجتمع ـ أن تتوفـر لـه وسـائل نشـره وتعميمـه بـين النخبة المنتجة للفكر وبين المجتمع الموجه إليه ـ قبوله من قبل المجتمع، ومن ثم التفاعل معـه ليصبـح ثقافة شعبية تنعكس على سلوك المجتمع.

فهل توفّرت هذه المميزات والمقومات والعوامـل عندمـا ابتـدأ العقـل النقـدي يـأخذ دوره في تاريخ الدعوة الإسلامية؟ حول ذلك سندلي برأي، نحسب أنه يسهم في تقريب الإشكاليات، الـتي عانت منها الدعوة الإسلامية، من مرافيء الحل.

جاءت الثقافة الإسلامية لتحل محل بعض ما كان متخلّفاً في جوانب الثقافة الجاهلية. فمنذ بدء الدعوة في مكة - وفي خلال عشرين عاماً تقريباً - ساد الإسلام في أصقاع الجزيرة العربية بأكملها، فماذا يعني ذلك؟

في خلال عشرين عاماً حلّت ثقافة محل ثقافة أخرى، وبأية وسائل؟

إننا لا نحسب أن ثقافة ما تحل محل ثقافة أخرى بمثل تلك السرعة؛ ويستحيل الأمر إذا كانت وسائل التغيير الثقافي قائمة على شرائط التسليم بالدعوة تحت ضغط التهديد: إما بالسيف في الحياة الدنيا، وإما بالخلود في النار في الحياة الآخرة.

فإذا قال قائل محتجًّا أن الدعوة الإسلامية لم تقم بحد السيف - كخطاب مثالي تعبوي متعصب[1] - فليرجع القائل إلى قراءة الفصل الأول من هذا البحث، أو فليسترد ما شاء له من كتب التراث وهي أكثر من أن تُحصى.

حتى أنه بعد أن استتب الأمر للإسلام في الجزيرة العربية، لم تكن وسائل وشرائط نشر الثقافة الإسلامية تتجاوز حدود التسليم لأولي الأمر وتقليدهم، فطلب العلم لم يكن فرض كفاية بل كان فرض عين، فإذا تعلّم الفقيه فإنه ينوب عن العامة من المسلمين[2].

إلا أنه، ومنذ انتشار الإسلام في خارج الجزيرة العربية، كانت الدعوة إلى الإسلام تتم: إما بالاستجابة، أو بالسيف، أو بدفع الجزية، أو بدفع الخراج...وهنا بدأ صراع آخر بين الثقافة الإسلامية من جهة، وبين ثقافات الأمم الخاضعة من جهة أخرى. وانطلاقاً من ذلك أخذ العقل النقدي ينبت من رحم الحاجة لحل إشكاليات جديدة لم يرد فيها نص إسلامي. ومن رحم هذه الإشكاليات وُلِدَ تيار أهل الرأي في التفسير والتشريع فدخل في مواجهة حادة مع تيار أهل الحديث.

كان تيار أهل الرأي، وموطنه العراق - مجمع حضارات أخرى غير عربية ولا إسلامية - هو أحد أهم نتائج صراع الثقافات. أما تيار أهل الحديث فكان لا يزال يُعبِّر عن البيئة الأساسية - البيئة العربية - أي بيئة التسليم الديني فالثقافي الإسلامي.

هنا ابتدأ صراع في داخل دائرة الثقافة الإسلامية حول هل إن النص كان كافياً لإعطاء حلول لإشكالات المجتمع الإسلامي الجديد، أم انه يمكن الإستعانة بأدوات فكرية غير إسلامية، وهي تلك الأدوات التي يظن التقليديون أنها مشكوك بشرعية استخدامها؟

---

(١) راجع أحد النماذج التعبوية، عند أحمد شلبي: **موسوعة التاريخ الإسلامي(ج١)**: م. س: ص٤٥٦.

(٢) راجع بحثنا: "ما بين العروبة والإسلام. . . "(١٢٠ - ١٥١): **مجلة الفكر العربي**: بيروت: العدد٧٦: ص١٢٩.

لم تكن العودة إلى النص الإسلامي ذات أهداف تشريعية دينية خالصة؛ بل كان العامل السياسي يلعب دوراً ويؤثّر في صياغة تلك الاتجاهات؛ كأن يندفع النصوصيون ، وفعل مثلهم أهل الرأي، إلى صياغة الكثير من الفتاوى الدينية المستندة إلى النص الإسلامي في سبيل تشريع ما يصب في مصلحة السياسيين؛ وكان السياسيون، بدورهم، يبادلون خدمات الفقهاء بالاعتراف بمذاهبهم وتغليبها على المذاهب الأخرى.

لم يكن العامل السياسي يعني أهل السياسة وحدهم، بل كان يؤثّر في صياغة اتجاهات المعارضة أيضاً. فأخذ كل من الطرفين: فقهاء السلطة وفقهاء المعارضة، ينهل من الحديث أو ما يستجيب لأهوائه من وسائل التأويل والتفسير. لهذا كله كان النص الإسلامي يتراكم، وتتراكم معه وسائل وشرائط تدعيمه، فكَثُرَ النحل في الحديث والروايات، وتفرقت أساليب واتجاهات التفسير مذاهب شتى، متنافرة، متناقضة، يلغي بعضها البعض الآخر بالتكفير والتبديع والتضليل...

وهكذا كان الصراع يتراكم بين أهل الحديث وأهل الرأي، وهم يعيشون في داخل دائرة واحدة، وكل منهم ينهل من الينبوع نفسه، لكي يُدعّم أسس الدعوة الإسلامية بما يتوافق مع أهوائه واتجاهاته. وكان كل طرف يحسب أن أدواته هي الأفضل والأكثر قدسية، فيسبغ عليها الشرعية الدينية مستنداً إلى نصوص من القرآن والسُّنة. وعلى هذا المنوال كان النصوصيون يشككون بشرعية أدلة أهل الرأي، فيقابلهم أهل الرأي بتسفيه آرائهم، وكل منهم يرى النص ويجد فيه ما يُعزّز فتاواه.

كانت الفرق تتخذ اتجاهات عقائدية دينية ـ سياسية، لها علاقة بشرعية السلطة تارة، ولها علاقة بسلوكات أهل السلطة تارة أخرى، فافترقت الأمة عقائدياً وسياسياً؛ وتمسكت كل فرقة بما لديها، وأخذت تدفع باتجاه بناء أسسها العقائدية والسياسية كفرقة تُعبّر ـ كما تحسب ـ عن الإسلام الحقيقي أصدق تعبير من جهة، وتلصق التهم بغيرها من الفرق إلى حدود تكفيرها من جهة أخرى.

إرتفعت وتيرة الصراع عندما أخذ أصحاب الرأي يتجهون نحو النظر الفلسفي ـ ما يُسمّى بعلم الكلام ـ السبب الذي قاد الجميع، حتى أهل الحديث و النصوصيين، إلى أن ينهلوا من معين الثقافات الأخرى للأمم والشعوب التي دخلت في حرم الإسلام، وأصبحت من رعايا الدولة الإسلامية، لكي يُدعّموا آراءهم النقلية من خلال هجومهم ونقضهم لآليات النظر الفلسفي والعقلي.

كانت الهوة تزداد اتساعاً بين النصوصيين وبين أصحاب الاتجاه النقدي كلما كان العقل العربي ـ الإسلامي يتجه نحو مدرسة النظر الفلسفي. كانت، في خضم هذا الصراع، نخبتان تتقاتلان:

ـ نخبة النصوصيين، الذين على الرغم من محاربتهم لآليات الرأي والعقل إلا أنهم لم يستغنوا عن خدماتهما في معركتهم.

ـ نخبة الكلاميين، ثم أصحاب النظر الفلسفي، فأصحاب العقل الفلسفي.

أية قوة كان يمتلك كل من الطرفين المتنازعين؟

هنا دخلت إلى معترك التكفير والتضليل والتجهيل و التبديع طائفة الصوفية والفلاسفة، فأُلصِقَت بها تهم الردة عن الإسلام، وسُلَّ السيف على رقابهم. ولما كانت العقوبة هي القتل إنحنى عدد كبير من الفلاسفة أمام العاصفة حتى لا تقتلعهم. فموازين القوى بين الطرفين: النصوصيون وأهل الرأي والعقل، لم تكن متكافئة، فالوقائع الميدانية تدل على ذلك بوضوح:

↔ **الفريق النصوصي** : كان ينتج نخبات واسعة من الفقهاء وتلاميذهم، أي الرأس النخبوي ووسائط اتصالهم بالعامة من المجتمع. وكانت القاعدة الشعبية، أي العامة، تنفعل وتتفاعل مع تقليد الثقافة الدينية التي تُنتَج لأجلها؛ فهي معفاة بذلك من تعب التفكير وعبئه واحتمال وزره من جهة، وهي أكثر ميلاً وهوى للخلاص في الآخرة عن أيسر السبل، خاصة وأن الانتماء الديني ليست عملية معقدة، بل ميسورة وسهلة الكسب من جهة أخرى.

فالثقافة السائدة كانت هي الثقافة الإسلامية، التي أثّر في ترسيخها عدة عوامل:

فالعوامل الذاتية، كالأمية والفقر والتعرض للاضطهاد المادي والمعنوي(الاتهام بالردة في الدنيا وعقوبتها القتل ـ وعذاب النار في الآخرة).

والعوامل الثقافية الدينية، كالتسليم والتقليد، وهي لا تتطلب عناء التفكير أو تحمل مسؤولياته.

والعوامل السلطوية ـ السياسية، التي كانت عادة ما تقهر غير المسلمين كالزنادقة وأتباع الأديان الوثنية، وحتى أصحاب الكتاب من مسيحيين ويهود.

وكثيراً ما كان أصحاب المذاهب و وسائطهم يستقوون بالعامة ضد مناوئيهم من أصحاب الرأي والعقل والصوفية والتفكير الفلسفي؛ ولم ينج من تعسُّف النصوصيين السنيين، وتحريضهم واضطهادهم، بعض الفرق ممن يُحسَب على أهل السُّنّة والجماعة.

فكان بعض أصحاب المذاهب **يستخدمون العامة سلاحاً**، كما حصل مع الطبري، والشافعية، والشيعة، والمالكية، على أيدي الحنابلة. وكثيراً ما كان أصحاب المذاهب **يستقوون**

بالسلطة لقمع واضطهاد وتكفير أصحاب الملل والنحل المعارضة، كما حصل مع الحلاج الصوفي، وأحمد بن حنبل النصوصي، وابن رشد الفيلسوف...

كان إنتاج طبقة المُحدِّثين والفقهاء يتم بشكل أيسر وأسهل من إنتاج متكلم أو فيلسوف واحد؛ ويُعدُّ هذا أمراً غير مُستغرَب إذا وضعنا شروط الإنتاج الفكري/العقلي في كفة الميزان مقابل شروط الإنتاج النقلي/النصوصي في الكفة الأخرى.

↔ **الفريق اللاتقليدي** : من متصوفة كبار وفلاسفة. فكان ضئيل الإنتاج في رؤوس النخبة ووسائطهم، وبالتالي كان ينعكس على إضعاف قاعدة المؤيدين... السبب الذي لم تنتشر فيه الثقافة العقلية أفقياً، وبشكل لا يمكن مقارنة قوة تيار العقل في أوساط العامة، مع قوة تيار النقل في الأوساط ذاتها.

لقد طال الإتهام بالتبديع والتكفير المتصوفة الكبار والفلاسفة على الرغم من أن الغزالي قد استطاع أن يدرأ ـ فيما بعد ـ الخطر عن التصوف.

إنتهت نتائج العراك بين النقل والعقل لصالح أصحاب النقل، فانكفأ العقل الفلسفي بذلك مع انتهاء دور الخلافة العباسية، الذي يعني سقوط دور العرب السياسي؛ ومن المثير للتساؤل أن يسقط الإثنان معاً. فالنتيجة كانت أن استولى العنصر غير العربي، بشكل نهائي ومحكم، على كرسي الخلافة، فأصبح الخليفة إسماً شرعياً يتلطى المماليك، ثم الأتراك العثمانيون تحت عباءة شرعيته الدينية من جهة، ويمسكون بفتاوى الفقهاء لصالح تدعيم سلطتهم بنص ديني إسلامي من جهة أخرى.

كان حرق الكتب في بغداد، في منتصف القرن٦ هـ/ القرن ١٢م، وحرق كتب ابن رشد في أواخر القرن ذاته، بدءًا لنهاية الحضارة العربية، ونقطة تحوُّل مهمة، فقد حُسِم الصراع لصالح التيار المحافظ الخائف من الاشتغال بعلوم الأقدمين...و لم يعد الإشتغال بالعلوم مسموحاً به باستثناء الطب والحساب، فتابع التيار الديني طريقه من خلال الفقه والتصوف[1].

لقد حصلت حالة من التشابه بين موقف المسيحية من العقل وموقف المسلمين منه: "ففي المسيحية، ابتداءً من مجمع "نيقيا" إختصر العقل الديني نفسه، إلى نص هو قرار، في حوالي مئة كلمة، صادر عن مجمع "نيقيا" يلخص قانونه في أن: من آمن به فهو مسيحي، ومن خالفه فهو كافر وزنديق ويستحق القتل. حصل مثل هذا تماماً في الثقافة العربية الإسلامية في العام (٤٠٨هـ/١٠١٨م)، حيث جمع الخليفة "القادر با لله" العلماء والنساك ومدرسي الدين في ديوان

---

(١) زيناتي، جورج: "ابن رشد بين العرب والغرب"(٣٧ ـ ٥٤): **مجلة الباحث**: باريس: العدد الأول: ١٩٧٨ : ص٤٦.

الخلافة، ووقّعوا نصاً مجمعياً (تسمية على الطريقة المسيحية) سُمِّيَ "بالاعتقاد القادري"؛ ووقّع تحته العلماء بخطوطهم، فقالوا: هذا هو اعتقاد المسلمين، فمن خالفه كَفَرَ و فَسَقَ"[١].

ولهذا أخذ المفكرون يُؤرِّخون لتاريخ الجمود "بموت ابن رشد في نهاية القرن ٧هـ/القرن١٣م". لكن: " ليس ابن رشد هو وحده الخاسر الأكبر في هذه المعركة [بين الفكر الفلسفي والنقل الأصولي] وإنما المجتمعات العربية والإسلامية بأسرها، فهي لا تزال تدفع ثمن هزيمة الفكر حتى هذه اللحظة"[٢].

****

(١) طرابيشي ، جورج : م . س .

(٢) أركون ، محمد : "حوار مع محمد أركون": م . س : ص ٣٧.

الفصل الخامس

الغرب المسيحي يجتاز مسافة الردة

تمهيـــد

في دائرة قوله بضرورة تأويل الآيات القرآنية المتشابهات، أوجب ابن رشـد حصـر المهمـة بالفلاسفة، مـن دون المتكلمـين والفقهـاء. ووصـف الفقهـاء، الذيـن اتهمـوا الفلاسـفة بـالكفر والزندقة، أنهم غاية في الجهل والبعد عن الله تعالى.

نتيجة لقوله بمثل هذه الأفكار، وبغيرها مما يتناقض مع تأويلات الفقهـاء، حُكِـمَ عليـه بالنفي عن مكان إقامته، وأُمِرَ بإحراق كتبه وحُرِّمَت قراءتها وتدريسها.

لما توفي ابن رشد في العام (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) كـانت ترجمـة آثـار الفلاسـفة الإسـلاميين والعرب تنتقل إلى الغرب المسيحي؛ كما نُقِلَت آراء أرسطو إلى اللاتينية من خلال شـرح ابـن رشد لها، وقد حصل ذلك في الوقت الذي كان فيه بعض آباء الكنيسة المسيحية يتجهـون نحـو الإصلاح الديني.

جاءت آراء أرسطو، من خلال شروحات ابن رشد لها، لتؤازر أصحاب النظـر الفلسـفي الأوروبي من جهة، ولكي تشكل صدمة للكنيسة وللمصلحين معاً من جهـة أخـرى. فـنرى توماس الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م/٦٢٢ - ٦٧٢هـ) وهو أول رجل دين مسـيحي يـنزل إلى ساحة التوفيق بين الدين والفلسفة، مثلاً، يقوم بدور المحارب ضد آراء ابن رشد تحديداً.

وبعد أن تبدأ ساحة الصراع بين النقليين والعقليين المسيحيين، ينال الرشديون الأوروبيون العقاب، فيُتّهمون بالهرطقة والردة عن المسيحية، إرهاباً روحياً وجسدياً، فيُحكم على بعضهم بالحرق - على أيدي محاكم التفتيش - وعلى كتبهم أيضاً.

في هذه المرحلة كان الشرق الإسلامي قد استسلم لانتصار النصوصيين والسلفيين على الدعوات العقلية. وترافق هذا مع سيطرة المماليك على السلطة (١٢٥٠ ـ ١٥١٧م/٦٤٧ ـ ٨٢٣هـ) وصدُّوا تقدُّم جيوش المغول المخيفة الزاحفة باتجاه الشرق الإسلامي، فاستسلم المسلمون لقيادتهم مع تخلُّفهم الثقافي وقسوتهم في سفك الدماء.

إستسلم الشرق الإسلامي للنظام السياسي الجديد تحت حجة مبادئ فقهية لبعض العلماء المسلمين، ومضمونها جواز قيام نظام سياسي يحظى بتأييد الشريعة بشرط قيامه بحماية الثغور (حدود الدولة الإسلامية) وحماية الشريعة. فحمى النظام الإسلامي المملوكي الثغور، وسخَّر الشريعة لخدمة مصالحه.

وما إن أطلَّ النظام العثماني (١٥١٧ ـ ١٩١٨م/٨٢٣ ـ ١٣٣٦هـ) حتى كان الشرق الإسلامي يسير في ظلال المبادئ الفقهية الموروثة عن المرحلة المملوكية.

في مثل تلك المرحلة كانت مراجل الغرب المسيحي تغلي تحت حدة الصراع بين الفكر السلفي المسيحي وبين العقل والفلسفة. ففي الوقت الذي صدَّر الشرق الإسلامي - طبعاً بدون رضى السلفيين الإسلاميين - شعلة الثورة الفكرية إلى الغرب المسيحي، وفي الوقت الذي بقي فيه الشرق مستسلماً وراضٍ بما حققه من نصر على الفكر الفلسفي، كان الغرب المسيحي يحقق انتصاراً للعقل والفكر الفلسفي، لكن من دون إلغاء للإيمان الديني.

هنا نجد أوجهاً من التشابه - بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي - وأوجهاً من التمايز:

- **فأوجه التشابه** تتضمن أن الإسلام والمسيحية شهرا سيف مبدأ الردة عن الدين ضد من يتجرَّأ على اقتحام أسوار النص والتقليد بنور العقل ... وإن تمايز الطرفان في درجة الممارسة إلا أنهما توحَّدا في النوعية.

- **أما التمايزات:** فكان استسلام الشرق الإسلامي إلى انتصار النقل والسلفية وجمودهما طوال الفترة الممتدة بين آخر إعدام لكتب الفلاسفة - بإعدام كتب ابن رشد - (منذ أواخر القرن ١٢م/ أواخر القرن٦ هـ) و(أوائل القرن٢٠م/١٤هـ) أي ما يقارب الثمانية قرون من الزمن، ومازالت المرحلة مستمرة إلى الآن، وإن كانت بحدَّة أقل.

أما الغرب المسيحي فقد اجتاز مسافة الردة، والوصول إلى مصالحة بين العقل والنقل، على قاعدة الحوار الفكري الحر من دون استخدام لسيف الردة من قبل اللاهوتيين، أو إلغاء للدين من جانب العقليين.

I - الـردّة في المسيحيـة

نشأ القانون الكنسي، شيئاً فشيئاً، من العادات القديمة، ومن فقرات في الكتاب المقدَّس، وآراء آباء الكنيسة، وقوانين روما، وقرارات المجالس الكنسية، وقرارات الباباوات وآرائهم[1].

١ - الردة في نص الكتاب المقدّس:

جاءت في الكتاب المقدَّس (العهد القديم - سفر التشريع) النصوص التالية:

[١] - إذا قام بينكم متنبئ أو رائي حلم، فأعطاكم آية أو معجزة.[٢] ولو تمّت الآية أو المعجزة التي كلّمك عنها، وقال لك تعال بنا إلى آلهة غريبة لم تعرفها، فنعبدها.[٣] فلا تسمع كلام هذا المتنبئ أو رائي الحلم، فإن الرب آلهكم ممتحنكم ليعلم هل أنتم تحبون الرب آلهكم من كل قلوبكم ونفوسكم.[٥] وذلك المتنبئ أو رائي الحلم يُقتَل لأنه تكلّم ليزيغكم عن الرب آلهكم.. .ويغويكم عن الطريق التي أمركم الرب آلهكم بأن تسيروا فيها، فاقلعوا الشر من بينكم. [٦] وإن أغراك في الخفاء أخوك ابن أمك، أو ابنك، أو ابنتك، أو امرأتك التي في حجرك، أو صديقك الذي هو كنفسك قائلاً: تعال نعبد آلهة أُخَر لم تعرفها أنت وآباؤك. [٨] فلا ترضى بذلك ولا تسمع له، ولا تشفق عليه عينك، ولا تصفح له، ولا تستر عليه.[٩] بل اقتله قتلاً، يدك تكون عليه أولاً لقتله، ثم أيدي سائر الشعب أخيراً. [١٠]ترجمه بالحجارة حتى يموت لأنه حاول أن يغويك عن الرب آلهك...[2].

٢ - الردة في النص الكنسي:

بعد أن لعب الباباوات دوراً، ولعبت الدولة دوراً موازياً، حدَّدت المجامع الكنسية العقوبات التي يجب أن تُفرَضَ على المرتدِّين عن الدين المسيحي. ومرَّت هذه العقوبات بدورين، وبشكل يتناسب مع التحديات التي تواجهت بها الكنيسة مع المرتدِّين.

(١) ديورانت ، ول : **قصة الحضارة (م١٦)** : م .س: ١٩٦٥: ط٢: ص٤٥.

(٢) **الكتاب المقدَّس(العهد القديم)**: المطبعة الكاثوليكية: بيروت: د.ط: ص ٣٢٢.

أ ـ الـدور الأول: **الإرهاب الروحـي**: علـى العمـوم كـان كثـيرون مـن رجـال الديـن المسيحيين يؤمنون بحرفية القول المنسوب إلى المسيح: "من آمن واعتمد خلص، ومـن لم يؤمـن يرى" (مرقص: إصحاح١٦: الآية١٦). ووصل القديـس أوغسـطين إلى النتيجـة القائلـة: إن من مات من الأطفال قبل التعميد مآله النار[١].

كان الميدان الذي يشغله القانون الكنسـي أوسـع مـن الميـدان الـذي يشـغله قـانون مدنـي معاصر، فهو يتناول شؤون الدين والدنيا[٢]. وكانت الكنيسة ترى من الواجب على المسيحيين جميعاً أن يخضعوا له؛ وإن من حقّها أن توقع على كل من خـرج علـى أي شـيء منـه، مختلـف العقوبات البدنية أو الروحية، باستثناء عقوبة الإعدام. وكانت تعتمـد علـى وسـائل الإرهـاب الروحي، لذا فقد فرضت العقوبة بالحرمان، ويأتي الحرمان على مستويين:

ـ **الحرمان الأصغر**: وهو حق لكل رجل ديـن.ومعنـاه العـذاب الدائـم في النـار إذا مـات الآثم قبل العفو عنه.

ـ **أما الحرمان الأكبر**: فلا يصـدره إلا مجلـس ديـني. ومعنـاه حرمـان المسـيحي مـن كـل اتصال قانوني أو روحي بالمجتمع المسيحي؛ ومن تأثيراته على الـذي تُـنزّل العقوبـة عليـه أنـه لا يستطيع أن يُقاضي، أو يرث، أو يعقد عقداً صحيحـاً مـن الوجهـة القانونيـة؛ ويجـوز لغـيره أن يقاضيه. ويحرم على أي مسيحي أن يؤاكله أو يكلّمه، وإلا حُقَّ عليه الحرمان الأصغر[٣].

كَثُرت قرارات الحرمان والتحريم حتى أصبحت ضعيفة الأثر في (القـرن١١م/القـرن٦ هـ.) فبلغت قرارات الحرمان بالجملة (للغش في أموال الزكاة التي كانت الكنيسة تتقاضاها من الأهلين) من الكثرة التي جعلت أقساماً كثيرة من المجتمع المسيحي محرومة كلها في وقت واحد[٤].

كان قانون الدولة البيزنطية ـ الكنيسة الشـرقية ــ في القـرن١٠م/ القرن٤هـ يقضـي بقتـل المسيحي إذا غيَّر دينه. و لم يكن القانون المسيحي يُجيز للمرأة النصرانية أن تتزوَّج بغير نصراني، لئلا تنتقل هي وأولادها إلى غير المذهب؛ ولا كان للنصراني أن يتزوَّج بغير نصرانية إلا رجـاء إدخالها هي وأولادها في النصرانية[٥].

ب ـ **الدور الثاني: الإرهاب الجسدي**: أما في الكنيسـة الغربيـة ــ رومـا ــ لم يسـتطع الأساقفة المكلّفون ـ قبل القرن١٣م، القضاء على الضَّالين لاعتبارات كثيرة، بل ازداد الضـلال

---

(١) ديورانت ، ول : م . س : (م١٦) : ص ٥.
(٢) م . ن : ص ٤٥.
(٣) م . ن : ص ٤٧.
(٤) م . ن : ص ٤٨.
(٥) ميتز ، آدم : (م ١) : م . س : ص ص ٧٦ ـ ٧٧.

على الرغم من المحاكمات الشعبية والحكومية والأسقفية[1]. فأُسِّست محكمة التفتيش في العصر الوسيط للبحث عن الهراطقة ومحاكمتهم؛ وقد وضع مجمع فيرونة في العام (١١٨٣م/ ٥٧٨هـ) الأسس التي بُنِيَت عليها هذه المحكمة، ثم امتدَّ تأثيرها في سائر البلاد المسيحية الأوروبية[2].

وفي العام (١٢٣١م/٦٢٨هـ) إتفقت الدولة والكنيسة على أن الضالين، الذين لا يتوبون عن ضلالهم، خونة يجب أن يُعاقَبوا بالإعدام، وبهذا أُنشِئت محكمة التحقيق (التفتيش) رسمياً تحت سلطة الباباوات[3].

كان الحكم بالإعدام على المارقين من الدين سابقاً لقانون الكنيسة المسيحية؛ فكانت قوانين اليونان ترى المروق من الدين - أي الامتناع عن عبادة الآلهة اليونانية ـ جريمة كبرى يُعاقَب عليها بالإعدام. وهذا هو القانون الذي حُكِمَ به على سقراط بالموت. وكانت القوانين ذاتها سائدة في روما القديمة (روما الوثنية) التي كانت تحكم بها على المارقين من الدين. ومن هذه الإجراءات - واستناداً إلى نصوص الكتاب المقدس - أخذت محكمة التفتيش أو التحقيق، في العصور الوسطى، شكلها واسمها[4].

وكلما كانت تظهر أعمال محكمة التفتيش عدم جدواها، إما بتلكؤ القائمين عليها، وكان المال نقطة الضعف فيهم، كان الباباوات يقومون بتنشيط أعمالها، إما بإصلاح تنظيمها، وإما بالضغط على الأجهزة المختصة في سبيل هذا التفعيل. ففي العام (١٤٥٢م/ ٨٥٦هـ)، وبعد أن ضعُفَ عمل المحاكم، أعادها البابا بولس الثالث للعمل، ووضعها تحت رقابته في إيطاليا، تساعده اللجنة المقدَّسة. وتتألف هذه اللجنة من ستة كرادلة يرأسهم البابا نفسه؛ ومهمتها السهر في جميع البلاد الكاثوليكية، على الدين الحنيف. وكان باستطاعة المفتشين العامين أن يجوبوا مختلف البلاد. وقامت هذه اللجنة بعملها بكل شِدَّة وصرامة. ولم تكتف بمحاربة الإصلاح بالنار، بل أرادت أن تخنق الحرية العلمية والفلسفية. وأُسِّست في العام (١٥٥٩م/٩٦٦هـ) لجنة التثبيت، ووظيفتها أن تنظم قائمة بأسماء الكتب التي تحرِّم قراءتها، وأحرقت كميات كبيرة منها. وبهذا تحوَّل الإصلاح الكاثوليكي إلى مكافحة النهضة[5].

---

(١) م . ن : ص ٩٥.

(٢) حاطوم، نور الدين: **تاريخ عصر النهضة الأوروبية**: دار الفكر: دمشق: ١٩٨٥: د.ط: ص٢٠٠.

(٣) ديورانت ، ول : **قصة الحضارة (م١٦)**: م . س : ص ٩٦.

(٤) م . ن : ص ٩١.

(٥) حاطوم ، نور الدين : م . س : ص ٢٠١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عُيِّنت في العام (١٤٧٨م/٨٨٣هـ)، في أسبانيا، هيئة محكمة التفتيش من ستة قسس ليحققوا في تهم الهراطقة، ويعاقبوا عليها[١]. وكان تشكيل الهيئة من صلاحيات الملوك؛ وشمل تشريع محكمة التفتيش جميع المسيحيين في أسبانيا[٢].

شجَّعت المحكمة في أسبانيا الذين يبلِّغون عن أي هرطيق بأن تحافظ على سرِّيتهم. ولكل من يشعر بأنه اقترف هرطقة أن يأتي إلى المحكمة في خلال "مهلة صفح"ويعترف بها، فيُحكم عليه بغرامة، أو تُفرَض عليه كفَّارة؛ ويُصفح عنه بشرط أن يكشف عن كل ما يعرفه عن هراطقة آخرين . وإذا اقتنعت المحكمة بإدانة شخص، فإنها تأمر بالقبض عليه، وتسجنه مقيَّداً بالسلاسل، وتمنع عنه أية زيارة؛ وتلقي على المقبوض عليه عبء إثبات براءته، ولا يُبلَّغ المتهم عن التهم الموجَّهة ضدَّه، إنما يستدعى لمجرد الاعتراف بتقصيره؛ وإذا أبى الاعتراف سُمِح له باختيار محامين للدفاع عنه. وفي كثير من الأحوال كان يُعَذَّب ليُكرَه على الاعتراف؛ إلا أن وسائل التعذيب التي كانت تستعملها محكمة التفتيش الأسبانية كانت أخف مما استخدمته محاكم التفتيش البابوية السابقة[٣].

أما في **إنجلترا**، وبعد أن ساد المذهب الأنجليكاني - في خلال (القرن١٦م/ القرن١٠هـ) - فقد جُرِّدَت حملة شرسة ضد الكاثوليك. وقد أصدر البابا بيوس الخامس في رومه مرسوماً، في العام (١٥٧٠م/٩٩٧هـ)، يُحرِم فيه السيزابيث ملكة إنجلترا من الكنيسة، وأحلَّ رعاياها من الولاء لها. وقد سنَّ البرلمان الإنجليزي قوانين أشدّ صرامة ضد الكاثوليك تصل إلى حدود الإعدام[٤]. فكان الارتداد إلى الكاثوليكية - حسب قانون البرلمان الإنجليزي الصادر في العام (١٥٨١م /٩٨٩هـ) - خيانة عظمى يعاقب عليها بتهمة الخيانة العظمى. وكان كل من يمتنع عن حضور الصلوات الأنجليكانية يُعاقَب بدفع عشرين جنيهاً في الشهر[٥].

أما في **أسبانيا** - ذات المذهب الكاثوليكي - فكانت محكمة التفتيش تفرض العقوبة القصوى بإحراق صاحب الهرطقة الكبيرة، والتي لا توبة عليها، في المحرقة[٦]. ومن أعمال محكمة التفتيش في أسبانيا سنورد عدداً من الأمثلة:

---

(١) ديورانت ، ول : **قصة الحضارة(م٢٣)**: د.ت: د.ط: ص٧٨.

(٢) م . ن : ص ٧٩.

(٣) م . ن : ص ص ٨٠ - ٨٢.

(٤) م . ن : (م٢٨) : ١٩٧٥: د.ط: ص ٢٧.

(٥) م . ن : ص ٣٠.

(٦) م . ن : (م٢٣) : ص ٨٣.

ـ حصلت أول محرقة في العام (١٤٨١م/٨٨٦هـ)، وأُحرِق فيهـا مايتـان وثمانيـة وتسـعون هرطيقاً، وسُجِن تسعة وسبعون مدى الحياة[١].

ـ ومنذ العام (١٤٨٣م/ ٨٨٨هـ) حتى العام (١٤٨٦م/٨٩١هـ)، أُحرِق إثنان وخمسـون شخصاً؛ وأُحرقَـت رفـات ألـف وسـتماية وخمسين تائبـاً، وصُـودِرَت أمـوال حـوالي الألـف، وعُوقِب مائة وثلاثة وثمانين تائباً[٢].وبلغ عدد الضحايا بين العامين (١٤٨٠ ـ ١٥٠٨م/٨٨٥ - ٩١٣هـ): فأُحرِق ٣١٩١٢؛ وعُوقِب ٢٩١٤٩٤شخصاً.ولقـد كـانت هــذه العمليـة تشـكِّل ضغطاً عقلياً لا نظير له في التاريخ[٣].

لقد تعرَّضت محكمة التفتيش في بعض مناطق أسبانيا للمقاومة، لكن من دون جـدوى[٤]. وتعرَّض المفتشون للسخرية، فقد أُطلِق عليهم إسـم كـلاب ا لله (الصيـادين)، وكـان بعضهـم مرضى ساديين؛ إذ حكم أحدهم في يوم واحد من العام (١٢٣٩م/٦٣٦هـ) على مائة وثمـانين شخصاً ليُحرَقوا أحياء[٥].

لقد تضافرت جهود الكنيسة والدولة والطبقات المالكة وعامة الشعب علـى ملاحقـة مـن يُتَّهم بالهرطقـة للاقتصـاص منهـم تبعـاً لنـص الكتـاب المقـدَّس الـذي يرخِّص قتـل المرتـد عـن المسيحية. وعلى أسـاس تلـك الرخصـة الرهيبـة تصرَّفـت الكنيسـة في إبـادة الهراطقـة في القـرن (١٣م/ ٧هـ)، وما بعده. وكانت تلك اللعنةالآلهية بمثابة شهادة معتمدة بما قـامت بـه محـاكم التفتيش من إحراق[٦].

أما مشاركة الدولة في اضطهاد الضالين، فلأنهـا كـانت تخشـى ألا تسـتطيع الحكـم بغـير مساعدة الكنيسة من جهة، وإلى خوفها من أن يخفي الضلال الديـني التطـرف السياسـي وراءه من جهة أخرى[٧].

حازت لجان التفتيش على رضا الطبقات المالكة لأنهـا كـانت وسـيلة للدفـاع ليـس ضـد الهراطقة فحسب، بل ضد النظريات الاجتماعية الانقلابية أيضاً[٨].

---

(١) م . ن : ص ٨٦.
(٢) م . ن : ص ص ٨٦ ـ ٨٧.
(٣) م . ن : ص ٩٠.
(٤) م . ن : ص ٨٧.
(٥) م . ن : **(م١٦)** : ص ٩٧.
(٦) م . ن : **(م٢٤)** : د. ت: د. ط: ص ١٤٤.
(٧) م . ن : **(م١٦)** : ص ٩٣.
(٨) حاطوم ، نور الدين : م . س : ص ٢٠٢.

كان العامل الأهم، الذي أسهم في انتشار مبدأ محكمة التفتيش في أسبانيا بيسر، هو أن عقولهم كانت أكثر خضوعاً لحكم العادة والخيال. وعلى العموم فقد اعتقد جميع مسيحيي القرون الوسطى، منذ طفولتهم، بأن الكتاب المقدّس هو من وحي الله بكل نقطة فيه. وأن الإيمان بغير المسيحية يُعَدُّ كبيرة في حق الله، فاعتقدوا أن في إزهاق روح هرطيق إنما يُنَقِذون الهدى الكامن فيه[1].

لقد لعبت الغوغاء دوراً في عقاب الضالين قبل أن تَشرَعَ الكنيسة في اضطهادهم بزمن طويل، وكان الأهالي، في بعض الأحيان، يختطفون المنشقين من أيدي القساوسة الذين يحمونهم[2].

أما السبب الذي عجَّل على أن تتخذ الكنيسة قراراتها بملاحقة الهراطقة، فإنه ظهرت - في القرن ١١و١٢م/٥و٦هـ شِيَع من المسيحيين تُنكِرُ كثيراً من المعتقدات المسيحية، فأُحرِقَ بعض المنتسبين إليها؛ وأُحصيَ من هذه الشيع مائة وخمسين شيعة في القرن١٣م[3].

كان يحصل أحياناً بعض الخلاف بين الكنيسة والسلطة حول صلاحيات وأعمال محاكم التفتيش. فقد نظر الباباوات إلى اصطناع هذه المحاكم كأداة من أدوات الدولة؛ وحاولوا أن يوقفوا الإفراط في أعمالها. وكمثال على ذلك: فقد أصدر البابا بكستوس الرابع في العام (١٤٨٢م/ ٨٨٧هـ) منشوراً بابوياً، شكا فيه من أن المفتشين يبدون طمعاً في الحصول على الذهب أكثر من الإخلاص للدين.

فصدرت، نتيجة لذلك، فتاوى شرعية من رومة، وبراءة من استدعاء محكمة التفتيش في أسبانيا، أوحكمها على بعض المتنصرين، فتجاهلتها المحكمة لأنها كانت محميَّة من الملك؛ ودفع هذا السبب الباباوات كي يهملوا الفتاوى، لأنهم كانوا بحاجة إلى المنحة المالية السنوية من أسبانيا[4].

كان الاتهام بالهرطقة/ الردة يطال المسيحيين وحدهم.فالضال - في أعين الحكام الدينيين - كان شرًّا من المسلم أو اليهودي. فهذان إما أنهما يعيشان في خارج العالم المسيحي، أو يخضعان لقانون صارم؛ أما الضال المسيحي فهو خائن في داخل البلاد[5]. لذا وجَّهت محاكم

(١) ديورانت ، ول : (م٢٣) : ص ٧٨.
(٢) م . ن : (م١٦) : ص ٩٣.
(٣) م . ن : ص ٧٦.
(٤) م . ن : (م٢٣) : ص ص ٨٨ - ٨٩.
(٥) م . ن : ص ٩٢.

التفتيش أهوالها إلى المتنصرين، الذين يُشكُّ انهم ارتدّوا إلى اليهودية أو الإسلام، وإلى المسيحيين المتهمين بالهرطقة[1].

ذهبت الكنيسة الرسمية في الدولة الرومانية الشرقية في معاداتها للمسيحيين، الذين يخالفون رجالها في التفكير، أبعد مما ذهب إليه الإسلام بالنسبة لأهل الذمة.

فعلى الرغم من أن الإمبراطور نقفور، بعد أن افتتح بلاد الشام في القرن ٤هـ/١٠م، قد وعد الأهالي بحمايتهم من مضايقة الكنيسة، إلا أنه ضايق اليعقوبيين، واضطرَّهم إلى الخروج من إنطاكية. ولذلك نجد مؤرِّخي اليعقوبيين يصفون بطاركة إنطاكية بأنهم أضلُّ من فرعون، وأشدُّ كفراً من بختنصَّر. ولم يستطع رؤساء الكنيسة السريانية أن يقيموا في مقر بطريقهم بعد دخول المذهب الملكاني. وكثيراً ما كان رجال الشرطة المسلمون يتدخّلون بين الفرق النصرانية لمنعهم من المشاجرات[2]. وأخيراً يقول ديورانت: إذا وازنّا بين اضطهاد المسيحيين الضالين في أوروبا من العام (١٢٢٧م/ ٦٢٤هـ)، إلى العام (١٤٩٢م/ ٨٩٧هـ)، وبين اضطهاد الرومان للمسيحيين في القرون الثلاثة الأولى بعد المسيح، لحكمنا من فورنا بأن هذا أخفُّ وطأة وأكثر رحمة من ذاك". ويتابع ديورانت قائلاً: "ولا بدَّ لنا أن نضع محاكم التحقيق في مستوى حروب هذه الأيام واضطهاداتها، ونحكم عليها جميعاً بأنها أشنع الوصمات في سجلِّ البشرية كلها، وبأنها تكشف عن وحشية لا نعرف لها نظيراً عند أي وحش من الوحوش"[3].

****

---

(١) م . ن : (م٢٣) : ص ٧٩.

(٢) ميتز ، آدم : (م١) : م . س : ص ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٣) ديورانت ، ول : (م١٦) : ص ١٠٦.

II _ قراءة تاريخية في تطور الكنيسة واللاهوت

جاء في إنجيل متّى ـ الفصل الثالث ـ ما يلي: [١] في تلك الأيام أقبل يوحنا المعمدان يكرز في برِّية اليهودية.[٢] ويقول توبوا فقد اقترب ملكوت السماوات. [١١] أنا أعمِّدكم بالماء للتوبة، وأما الذي يأتي بعدي فهو أقوى مني، وأنا لا أستحق أن أحمل حذاءه، وهويعمِّدكم بالروح القدس والنار.

وجاء في الفصل الرابع ما يلي: [١٧] ومنذ أن ابتدأ يسوع يكرز ويقول: توبوا فقد اقترب ملكوت السماوات.

وجاءت التطوبيات في الفصل الخامس: [٣ ـ ١١] للمساكين ـ للودعاء ـ للحُزان ـ للجياع والعطاشى ـ للرحماء ـ للأنقياء القلوب ـ لفاعلي السلامة ـ للمضطهدين.

ويتابع قائلاً إنه أتى ليتمم لا ليغيِّر: [١٧] لا تظنّوا أني أتيت لأُحِلَّ الناموس والأنبياء، إني لم آت لأُحِلَّ لكن لأُتمِّم.

ودعا إلى مقاومة الشر بالتي هي أحسن: [٣٨] قد سمعتم أنه قِيلَ العين بالعين، والسن بالسن. [٣٩] أما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشرير، بل من لطمك على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر.[٤٠] ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك، فخلِّ له رداءك أيضاً.

وأخيراً يخاطب تلاميذه ـ في الفصل العاشر ـ لِيُتمّوا رسالته؛ ودعا المسيحيين لأتباعهم قائلاً": [٤٠] من قَبِلَكم فقد قَبِلَني، ومن قبلني فقد قبل الذي أرسلني[١].

ظلَّ المسيح زمناً طويلاً لا يرى في نفسه إلا أنه أحد اليهود[٢]. إلى أن حلَّت القطيعة بينه وبينهم حين بدأ يعتقد انه هو المسيح المنتظر. لقد كان أتباعه يعتقدون أنه المنقذ الذي سيرفع

---

(١) راجع "إنجيل متى"(١ ـ ٥٦): **الكتاب المقدّس(العهد الجديد)** : م . س.

(٢) ديورانت ، ول : (م١١) : ص ٢٢٩.

نير الرومان عن إسرائيل، ويبسط حكم الله على الأرض. ولما سُئِلَ عن ذلك كان يرد بإجابات غامضة حول الموعد الذي يُرَدُّ فيه الملك لإسرائيل[١].

وبعد أن سُجن يوحنا المعمدان، لأسباب ظن الرومان فيها أنه يهدد أمن دولتهم، ولما تابع المسيح دعوته، خاف اليهود أن يؤثِّر المسيح على عواطف الجماهير فتثور على السلطة الرومانية "ثورة طائشة عقيمة لم يحن موعدها بعد، فتكون عاقبتها القضاء على كل ما تستمتع به اليهودية من حكم ذاتي وحرية دينية. ومن أجل هذا دعا الحاخام الأكبر السنهدرين [أعلى مجلس ديني لليهود] إلى الاجتماع؛ وقال: "إنه خير لنا أن يموت إنسان واحد عن الشعب ولا تهلك الأمة كلها". ووافقته أغلبية الحاضرين على رأيه وأمر المجلس بإلقاء القبض على المسيح[٢].

لم يبشِّر المسيح بدولة جديدة، بل إنه كان يضع الخطوط الرئيسة لمبادئ أخلاقية مثالية صالحة لاستقبال موعد ملكوت الله، أي أن يتميَّز الناس بتلك الأخلاق ليكونوا خليقين بالدخول في هذا الملكوت. ونجد أنه كان يمجِّد الوداعة، والفقر والرقة والسلام، فهو ينصح بأن يدير الإنسان خده الثاني.. .[٣].

كان متّى من أصحاب المسيح، وكان عاملاً على الخراج من قِبَلِ الرومان، فلم يطعن على الحكومة المدنية، وكان ينصح بالكياسة البعيدة أشدَّ البعد عن الثورة السياسية؛ وقد نصح الناس بأن يعطوا "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"[٤].

كان ثمة عقيدة مشتركة وحَّدت الجماعات المسيحية المنتشرة في أنحاء العالم، وهي: أن المسيح ابن الله، وأنه سيعود لإقامة مملكته على الأرض، وإن كل من يؤمن به سينال النعيم المقيم في الدار الآخرة. لكن المسيحيين اختلفوا حول موعد عودته[٥].

إنقسم أتباع المسيح، في القرون الثلاثة الأولى من ظهوره، إلى مائة عقيدة وعقيدة؛ واضطرَّت الكنيسة إلى أن تصمها واحدة بعد واحدة بالكفر[٦]. وحول هذا الأمر قال أحد

---

(١) م . ن : ص ٢٣٢.
(٢) م . ن : ص ص ٢٣٤ - ٢٣٥.
(٣) م . ن : ص ٢٢٨.
(٤) م . ن : ص ٢٢٧.
(٥) م . ن : ص ٢٩٠.
(٦) م . ن : ص ٢٩١.

المسيحيين، في القرن٢م، إن المسيحيين: "تفرَّقوا شِيَعاً كثيرة، حتى أصبح همٌّ كل فرد منهم أن يُكوِّنَ لنفسه حزباً"[١]. ومن أهم أسباب الخلاف، ومظاهره، ما يلي:

ـ قبلت الكنائس الغربية بسفر الرؤيا، ورفضته الكنائس الشرقية.

ـ قبلت الكنائس الشرقية بالإنجيل كما يقول به العبرانيون، وبرسائل يعقوب؛ أما الكنائس الغربية فقد رفضته[٢].

ـ حصل خلاف بين الكنائس الشرقية والغربية حول الاحتفال بعيد القيامة، فلم يلتزم أساقفة آسيا الصغرى بقرار بابا روما في العام (١٩٠م/٤٣٢ ق.هـ). وحصل خلاف بين قساوسة روما أنفسهم فأنشأ عدد منهم كنيسة وبابوية في العام (٢١٨م/٤٠٤ ق.هـ)؛ وزادت الخلافات المذهبية، إلا أن الانشقاق انتهى لصالح بابا روما في العام (٢٥٥م / ٣٨٧ق.هـ)[٣].

ـ إنتشر، قبل القرن٤م/٢٢٢ق.هـ، عدد من العقائد الدينية المسيحية، يقول ديورانت عنها: "كل ما في وسعنا أن نفعله هو أن نرثى لهذه السخافات التي امتلأت بها حياة الناس". وكان من أهم هذه الفرق: الفرقة المانِيَّة **manicheism**، وكانت ثنائية فارسية تجمع بين ا لله والشيطان، والخير والشر، والضو والظلام[٤].

أحسَّت الكنيسة، منذ القرن ٢م، أن عليها أن تحدد مبادأها، وأن تعلن على الناس شروط العضوية فيها، وكان لا بدَّ من خطوات ثلاث: وضع قانون عام مستمدٌ من الكتاب المقدَّس ـــ تحديد العقائد ـ تنظيم السلطة[٥].

تكرَّر اجتماع المجالس والمجامع الكنسية في القرن٢م، واقتصر في القرن٣م على الأساقفة؛ واعتُرفَ أن هذه المجالس هي الفيصل الأخير، فتغلَّب الدين القديم على البدع الدينية لأنه كان مُؤيَّداً بسلطان الكنيسة. وبقيت مشكلة التنظيم تنحصر في تحديد مركز هذا السلطان[٦].

إدَّعت كنيسة روما أن الذي أنشأها هو الرسول بطرس؛ وقد فوَّضه عيسى المسيح، قائلاً: "فكل ما تربطه على الأرض يبقى مربوطاً في السموات، وكل ما تُحِلّه على الأرض يكون

---

(١) م . ن : ص ٣١٤.
(٢) م . ن : ص ٣١٥.
(٣) م . ن : ص ٣١٧.
(٤) م . ن : (م١٢) : ص ٩٨.
(٥) م . ن : (م١١) : ص ٣١٤.
(٦) م . ن : ص ٣١٥.

محلولاً في السموات". وقيل إنها عبارة مدسوسة عليه. وعلى الرغم من ذلك، كثيراً ما كان الأساقفة الآخرون يتحدُّون أسقف روما في الإشراف على قراراتهم[١].

وصل الخلاف إلى داخل قساوسة روما أنفسهم، فأنشأ عدد منهم كنيسة وبابوية في العام ٢١٨م /٤٠٤ق.هـ. وزادت الخلافات المذهبية، وانتهى الانشقاق لصالح بابا روما في العام ٢٣٥م/ ٣٨٧ق.هـ. وثُبِّتت دعائم سلطة كرسي روما الأسقفي على العالم المسيحي بأجمعه؛ وكان الجميع يستشيرونه في كل ما يصادفهم من المشاكل الخطيرة. وأصبح يُقدِم ـ من تلقاء نفسه ـ على تحريم البدع والضلالات ومقاومتها، وعلى تحديد ما يجب الاعتراف به من الأسفار المقدَّسة[٢].

ولما تُوِّج الصراع بين الكنيسة المسيحية والأباطرة الرومان في العام ٣١١م/٣١١ق.هـ بالتسامح مع المسيحيين، والاعتراف بالمسيحية ديناً مشروعاً[٣]. ولما صدر "مرسوم ميلان" في العام ٣١٣م/٣٠٩ق.هـ، ليؤكد التسامح الديني، ووسَّع نطاقه ليشمل الأديان كلها[٤]؛ استطاعت الكنيسة في روما (في حدود القرن٤م/٢٢٢ق.هـ) أن تصبح أقوى من السلطة الزمنية؛ إذ لم يلبث الأساقفة ـ لا الحكام الرومان ـ أن صاروا هم مصدر النظام والقوة والسلطان في مدائن الإمبراطورية. وكان المطارنة وكبار الأساقفة أكبر عون لحكام الولايات إن لم يكونوا قد حلُّوا محلهم؛ كما أنه قد حلَّ، أيضاً، مجمع الأساقفة محل جمعيات الولايات[٥].

أما في روما نفسها فقد حصل تنازع على كرسي البابوية. ومما يُروَى أنه في النصف الثاني من القرن٤م كان الغوغاء يتنازعون أيضاً حول تأييد المتنازعين من البابوات؛ وقد بلغ النزاع من العنف أنه قُتِلَ في يوم واحد، وفي كنيسة واحدة، ١٣٧ شخصاً[٦].

لم يكن في وسع بطاركة الكنيسة الشرقية أن يعترفوا بسلطان أسقف روما لسبب واضح هو أنهم كانوا خاضعين، منذ زمن بعيد، لأباطرة الروم. وهؤلاء الأباطرة لم يتنازلوا حتى العام (٨٧١م/ ٢٥٧هـ) عن دعواهم بأن لهم السيادة على روما ومن فيها من البابوات[٧].

---

(١) م . ن : ص ٣١٦.
(٢) م . ن : ص ص ٣١٧ ـ ٣١٨.
(٣) م . ن : ص ٣٨١.
(٤) م . ن : ص ٣٨٥.
(٥) م . ن : ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.
(٦) م . ن : (م١٢) : ص ١٠٤.
(٧) م . ن : (م١٤) : ص ٣٥٧.

ففي القسطنطينية، لم يبق للوثنية أثر، في خلال القرن ٤م، بيد أن المسيحية تفرَّقت شِيَعاً؛ وكانت بدع دينية خارجة عن الدين لا تنقطع عن الظهور، حتى ليكاد يكون لكل رجل فيها آراؤه الخاصة في الدين. وفي ذلك يقول أحد المعاصرين لتلك المرحلة: "هذه المدينة ملأى بالصُنّاع والعبيد، وكلهم من المتفقهين في الدين الذين يعظون الناس في الشوارع والحوانيت"[1].

بعد أن صبَّت تلك التحولات التاريخية في مصلحة الكنيسة المسيحية، بعد القضاء على الوثنية؛ وبعد الاعتراف بالمسيحية من قبل الأباطرة الرومان؛ لم تشكل عاملاً كافياً لمنع الفرق والشيع المسيحية من الانتشار والتكاثر. ففي خلال القرن٤م، انتشرت فرقة المارقين الدوناتيين في أفريقيا، وتنتسب إلى أسقف قرطاجة دوناتوس **Donatos** (٣١٥م /٣٠٧هـ)، الذي أنكر ما للعشاء الرباني من أثر في الخطيئة، وعلى الرغم من محاربتها، فقد انتشرت في شمالي أفريقيا، وتحوَّلت إلى ثورة اجتماعية. لقد حاربها الأباطرة والكنيسة بكل ما أُوتيتا من قوة؛ وردّاً على ذلك تألفت منها عصابات مسيحية ـ شيوعية، وسُمِّيت باسم الجوَّابين**circumcelliones**، وأخذت تندد بالفقر والاسترقاق، فألغت الديون وحرَّرت العبيد، وحاولت أن تُعيد المساواة المزعومة التي كان يتمتع بها الإنسان البدائي؛ فكانوا، مثلاً، إذا رأوا عربة عبيد، أركبوا العبيد في العربة، وأرغموا سيدهم على أن يجرَّها خلفه. وقد انغرس في نفوسهم حب الموت لأنه يضمن لهم الجنة، وفعلوا ذلك إلى الحد الذي كانوا معه يعترفون أنهم مارقون، ويطالبون بالاستشهاد، إلى أن وصل بهم الأمر إلى إلقاء أنفسهم بالنار طلباً للموت[2].

ومن الخلافات العقائدية، ما حصل لنسطوريوس (ت في العام٤٥١م/١٧١ق.هـ)، وكان قد بشَّر بفكرة أن مريم ليست أم الطبيعة الآلهية في المسيح بل أم طبيعته البشرية؛ لذلك خير للمسيحيين أن يقولوا أنها أم المسيح لا أم الله.وقد جاء في قوله ذاك رداً على الفكرة المسيحية التي تقول: إذا كان المسيح آلهاً، كانت مريم قد حملت في الله، أي أنها أم الله".ولما طلب من نسطوريوس أن يعود عن آرائه، ولم يفعل، عُزِل في العام (٤٣١م/١٥١ق.هـ)، وحُرِم من الكنيسة المسيحية.فقامت تظاهرات صاخبة ابتهاجاً بقرار حرمانه. ورُحِّل إلى إنطاكية. وبعد وفاته أشاد أتباعه كنائس في شرقي سوريا؛ وأنشأوا مدرسة الرها، وانكبّوا على ترجمة الفلسفة اليونانية. ولما اضطهدهم الإمبراطور زينون انتقلوا إلى بلاد فارس، وأنشأوا مدرسة نصيبين[3].

كانت آخر الشيع المارقة الكبرى، في القرن٥م.وكان أعظمها أثراً في تاريخ المسيحية هي تلك التي أنشأها أوتيكوس **eutyches** ـ رئيس دير قريب من القسطنطينية ـ الذي كان يقول:

---

(١) م . ن : (م١٢) : ص ١٢٧.
(٢) م . ن : ص ص ٩٩ ـ ١٠٠.
(٣) م . ن : ص ص ١٠٠ ـ ١٠١.

إن المسيح ليست له طبيعتان، بشرية وآلهية، بـل إن لـه طبيعـة واحـدة هـي الطبيعـة الآلهيـة. أنكـر بطريق القسطنطينية هذه البدعة؛ ودعا إلى مجمـع محلي مقـدس، فحـرم أوتيكـوس مـن المسـيحية؛ وأصدر مجلس آخر، في العام (٤٤٩م/١٧٣ق.هـ)، قراراً يلعـن كـل مـن يقـول بوجـود طبيعتـين للمسيح[١].

وإن كانت الوثنية قد سقطت، فإن عدداً من طقوسها بقـي مُتَّبَعـاً في الكنيسـة المسيحية، وهذه بعض الأمثلة:

- حلّت عبادة القديسين محل شعائر الآلهة الوثنية. وحفلات العنصرة محل عيـد الزهـور – عيد جميع القديسين محل عيد قديم للأمـوات – وورثـت المسيحية، أيضـاً، استخدام البخـور والأنوار والأزهار والمواكب والملابس والترانيم.. .

إحتجَّ أوغسطين، وعارض عبادة القديسين.وارتفعت المعارضة للتماثيل والصور، لكن قوة الشعور العام تغلّبت على المعارضة.

عارضت الكنيسة السحر والتنجيم والتنبـؤ بـالغيب، ومـا لبـث القساوسـة أن اسـتخدموا علامة الصليب على أنها رقية سحرية تفيد في طرد الشياطين.

لا يتحمَّل رجال الدين مسؤلية إفساد الشعب في مثل هذه الأمور، يقول ديورانـت: "بـل إن الشعب هو الذي أقنع رجال الدين بما يريد. ذلك أن نزوع الرجل الساذج لا يتـأثر إلا عـن طريق الحواس والخيال"[٢].

عرفت الكنيسة، منذ القرن٤م، تنظيماً تسلسلياً في الرتب الكهنوتية:

- البطاركة: وكانوا يقيمون في القسـطنطينية وإنطاكيـة، وبيـت المقـدس، والإسـكندرية، وروما.
- المطارنـة: ويشرفون على الأساقفة في ولاية بأكملها.
- الأساقفـة: وهـم المسيطرون على الكنائس في القرى والمدن.

أما بالنسبة للمجامع المقدسة، فهي على الشكل التالي: مجمع الولاية - المجمع الكلي أو العـام، إذا كان يمثّـل الشرق والغرب - المجمع الأكبر إذا كانت قراراته مُلزِمَة لجميـع المسيحيين. فكـانت الوحدة الناشئة من هذا النظام، هي التي أكسبت الكنيسة إسم الكاثوليكية أو العالمية[٣].

في سبيل رأب الصدع، الذي كان حاصلاً بين الشرق والغرب المسيحيِّين حول: خضـوع للدولة أم موالاة لها، أو بـين أن يكـون للمسيح طبيعـة واحـدة أم طبيعتين، سـعى الإمـبراطور

(١) م . ن : ص ١٠٢.
(٢) م . ن : ص ص ١٥٢ - ١٥٣.
(٣) م . ن : ص ٩٣.

هرقل، في العام (٦٣٨م/١٧هـ)، أن يوفّق بين الشرق المسيحي ذي المذهب اليعقوبي القائل بأن ليس للمسيح إلا طبيعة واحدة، وبين الغرب المتمسك بمباديء الكثلكة الأساسية، والقائل بأن للمسيح طبيعتين.

أصدر هرقل منشوره الذي يعرض فيه على أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة.فقبله المسيحيون الشرقيون، وندَّد به الغربيون. لكن المجمع المسكوني السادس، الذي اجتمع في القسطنطينية في العام (٦٨٠م/٦٠هـ) رفض المذهب الجديد، وحكم على البابا هونوريوس، الذي قَبِلَ منشور هرقل، بأنه يحابي الخارجين على الدين. ووافقت الكنيسة الشرقية على هذا الحكم[1].

يبدو أن هذا التوافق انعكس سلاماً دينياً بين الشرق والغرب. لكن هذا لم يدم، لأن إذلال البابوية على أيدي أباطرة الشرق من جهة، والتوسع الإسلامي الذي قُوبل بانحسار مسيحي من جهة أخرى، دفع بالبابوية إلى أن تدير ظهرها إلى الإمبراطورية المتداعية، وأن تتجه نحو الفرنجة. وأسفرت هذه الحركة عن نتائج سياسية غاية في الخطورة، وذلك عندما لبَّى بيبين النداء، ومنح البابوية جميع إيطاليا الوسطى في العام (٧٥٦م/١٣٨هـ)؛ وبفضلها قامت سلطة الباباوات الزمنية، التي شيئاً فشيئاً كانت تُوطِّد نفوذها فتزايد سلطانها[2].

---

(١) م . ن : (م١٤) : ص ٣٥٢.

(٢) م . ن : ص ٣٥٣.

III _ قـراءة تاريخيـة في علاقـة الكنيسة مع الدولـة

كانت الكنيسة، في النصف الثاني من القرن الأول الميلادي، ترفض الفكرة الرومانية القائلة بأن الدين خاضع للدولة؛ وترى في عبادة الإمبراطور نوعاً من الشرك وعبادة الأصنام؛ لذلك أمرت أتباعها أن يرفضوا هذه الشعائر مهما يلحقهم من الأذى بسبب هذا الرفض. ولهذا عُدَّت الكنيسة المسيحية أنها تسعى لقلب نظام الحكم.

ففي عهد نيرون، قُتِل كل من بطرس وبولس في العام (٦٤م/٥٥٨ق.هـ)، وأحرق كثيرون من المسيحيين، وتعرَّضت الكنيسة إلى الكثير من المحن.وإشتدَّ النزاع بين الكنيسة والسلطة المدنية التي كانت تُدين بالوثنية.على أن المعارضة المسيحية قد جاءت من قبل الشعب، أكثر مما جاءت من قبل الدولة.إن الشعب أهاب بحكامه أن يعاقبوا أولئك الملحدين ـ المسيحيين ـ الذين يهينون الآلهة[١].

كان الصراع يهمد أحياناً، ويضطرم أحياناً أخرى بين الكنيسة والقياصرة. فكان المسيحيون، مثلاً، في العام (٢٤٩م/٣٧٣هـ)، يمتنعون ـ بتحريم ديني ـ عن أداء الخدمة العسكرية، مما دفع الأباطرة الرومان إلى التضييق على المسيحيين واضطهادهم[٢].

كانت نتائج الصراع أن أصدر الإمبراطور جلوريوس، في العام (٣١١م/ ٣١١ق.هـ)، مرسوماً يدعو فيه للتسامح مع المسيحين، واعترف فيه بالمسيحية ديناً مشروعاً[٣]. واستُكمِل هذا الإجراء، في العام (٣١٣م/ ٣٠٩ق.هـ)، بصدور "مرسوم ميلان" الذي أكَّد على التسامح الديني، إذ وسَّع نطاقه ليشمل الأديان كلِّها[٤].

واستطاعت الكنيسة في روما ـ في حدود القرن٤م ـ أن تصبح أقوى من السلطة الزمنية؛ إذ لم يلبث الأساقفة، لا الحكام الرومان، أن صاروا هم مصدر النظام ومركز القوة والسلطان

(١) ديورانت ، ول : (م١١) : ص ص ٣٧٠ ـ ٣٧٢.
(٢) م . ن : ص ٣٧٧.
(٣) م . ن : ص ٣٨١.
(٤) م . ن : ص ٣٨٥.

في مدائن الإمبراطورية. وكـان المطارنة وكبار الأساقفة أكبر عـون لحكام الولايات، إن لم يكونوا قد حلّوا محلّهم؛ كما حلَّ مجمع الأساقفة محل جمعيات الولايات[1].

ففي القرن ٥و٦م كانت الكنيسة الكاثوليكية تمثّل القوة المعنوية الوحيدة التي ظلّت متماسكة أمام عوامل الاضطراب والفوضى والتخريب، وذلك بعد أن تداعى المجتمع الروماني، فزالت الوطنية الرومانية، وتجمّع الناس حول الكنيسة، فغدت هي والقومية الرومانية شيئاً واحداً[2].

وبعد أن اعتنق كلوفيس (٤٦٦ ـ ٥١١م/١٥٦ ـ ١١ق.هـ) الكاثوليكية عمل على التدخّل في شؤون الكنيسة، واستطاع أن يتحكّم بشؤونها؛ فخضعت الأسقفية لسلطة الملك ـ على الأقل في القرن٦م ـ لكنه، في الواقع، كـان يصعب تمييز الكنيسة عن الدولة لأن المجال العائد لكل منهما كان غير محدد بوضوح. وأكثر من ذلك، لم يهتم الطرفان بتحديد نطاقهما، ولم يكن أحد ليستغني عن الآخر. فكان الأسقف يتدخّل في كل شيء، ومن العبث تعداد وظائفه. ولم يكن يُشترَط بالأسقف أن يتدرَّج كهنوتياً ليصل إلى موقعه، وإنما كان بعض العلمانيين ينالون هذا الموقع بالرشوة.

لم تحرز الكنيسة في الغرب أي موقع في أمور العقيدة طوال قرنين من الزمن ـ منذ منتصف القرن ٦م إلى منتصف القرن٨م ـ وعبثاً حاول الإمبراطور إعادة أسقف روما إلى دور بطريرك القسطنطينية[3].

كان المسيحيون، بشكل عام، قبل أن يحتلَّ أسقف روما موقعه المتقدم في الكنيسة والسلطة، يؤكدون انهم رعايا الإمبراطورية الرومانية، أمناء على عهدها، ويحترمون السلطات القائمة استناداً إلى قول المسيح: "ملكوتي ليس من هذا العالم"؛ وقال: "أوفوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله". وذهب القديس بولس أبعد من ذلك فكان يعلّم أنه"لا سلطة إلا من الرب"، وإن من"يعارض السلطة يقاوم النظام الذي أقرَّه الرب".وعلى الرغم من ذلك فإنهم رفضوا حرق البخور أمام تماثيل الآلهة الرومانية، وتقديم الضحايا على مذابح المعابد، ورفضوا إجلال وعبادة الإمبراطور[4].

لم يكن في وسع بطاركة الكنيسة الشرقية أن يعترفوا بسلطان أسقف روما، لسبب واضح هو أنهم كانوا خاضعين ـ منذ زمن بعيد ـ لأباطرة الروم.ولم ينزل هؤلاء الأباطرة، حتى العام (٨٧١م/ ٢٥٧هـ)، عن دعواهم بأن لهم السيادة على روما ومن فيها من البابوات.

---

(١) م . ن : ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٢) حاطوم، نور الدين: **تاريخ العصر الوسيط في أوروبا(ج١)**: دار الفكر: دمشق: ١٩٨٢: د.ط: ص١٣١.

(٣) م . ن : ص ص ١٣٢ ـ ١٣٥.

(٤) م . ن : ص ٦٨.

ومع ذلك كان الباباوات، من حين إلى حين، يوجِّهون النقد إلى الأباطرة، ويعصون أوامرهم بل ويشهِّرون بهم. لكن الأباطرة هم الذين كانوا يعيِّنونهم في مناصبهم، ويُخرِجونهم منها، ويدعون المجالس الكنسية إلى الانعقاد، وينظِّمون شؤون الكنيسة بقوانين تسنها الدولة، وينشرون آراءهم وتوجيهاتهم الدينية على رجال الدين. و لم يكن ثمة ما يحِدُّ من سلطان الأباطرة الديني المطلق ـ في العالم المسيحي الشرقي ـ إلا سلطان الرهبان، ولسان البطريك، واليمين التي يقسمها الإمبراطور ـ حين يُتوِّجُه البطريك ـ بأن لايبتدع بدعة ما في الكنيسة[1].

توطَّدت في روما سلطة الباباوات بعد أن وضع البابا نيقولاس الأول (٨٥٨ ـ ٩٦٧م/٢٤٣ ـ ٢٥٣هـ) معادلة جاء فيها: إن أبن ا الله أنشأ الكنيسة بأن جعل الرسول بطرس أول رئيس لها؛ وإن أساقفة روما ورثوا سلطان بطرس واحداً بعد واحد في تسلسل متصل. لذا فإن البابا، ممثل ا الله على الأرض، يجب أن تكون له السيادة العليا والسلطان الأعظم على المسيحيين ـ حكاماً كانوا أم محكومين ـ إي شؤون الدين والأخلاق، إن لم يكن في جميع الشؤون[2].

بلغ شأن نيقولاس كبيراً، فكان يكتب للملوك ولرجال الدين كأنه صاحب السلطان الأعلى؛ و لم يجرؤ أحد على معارضته سوى فوتيوس بطريك القسطنطينية[3].

كان الصراع، في العصور الوسطى، يدور حول تثبيت سيطرة البابا على الملوك لجمعهم، وتوحيدهم كلهم، تحت رايته[4]. لكن عهد فريدريك الثاني (١١٩٤ ـ ١٢٥٠م/٥٩٠ ـ ٦٤٧هـ) أصبح النقطة التي أخذ منها النزاع الأخير بين الإمبراطوريةوالبابوية يجري مجراه[5]. إذ كان فريدريك يعمل على بسط سلطانه على إيطاليا بأجمعها، ثم يوحِّد إيطاليا وألمانيا تحت سلطان الإمبراطورية الرومانية بعد أن يعيدها إلى الوجود؛ ولعله كان يبتغي أيضاً أن يجعل روما ـ كما كانت قبل ـ عاصمة العالم الغربي السياسية والدينية معاً.فدعا إلى مجمع **كريمونا Cremona** في العام (١٢٢٦م/٦٢٣هـ) ليحقق هذا الغرض. فاصطدم طلبه مع إرادة البابا جريجوري، الذي ألَّبَ المقاطعات الإيطالية ضد انعقاده، وبهذا لم يجتمع المجمع قط.

وقف البابا جريجوري التاسع ضد أطماع فريدريك، ووقف إلى جانب خصومه ـ مع انهم من الملحدين ـ وذلك من أجل الحفاظ على سلطة الباباوات الزمنية من الانهيار. فأصدر

---

(١) ديورانت ، ول : (م١٤) : ص ٣٥٧.

(٢) م . ن : ص ٣٥٥.

(٣) م . ن : ص ٣٥٦.

(٤) م . ن : (م٣٠) : ص ٣٠٤.

(٥) م . ن : (م١٥) : ص ٢٩٢.

منشوراً اتهم فيه فريدريك بالكفر والتجديف، وبالرغبة في القضاء على سلطة الكنيسة، ثم اصدر قراراً بحرمانه في العام (١٢٣٩م - ٦٣٦هـ)، وأعفى رعاياه من يمين الولاء له؛ فردَّ عليه فريدريك، واتَّهمه بأنه يريد أن يُخضِعَ الملوك لسلطان البابوية.

أظهر ملوك أوروبا عطفهم على فريدريك، وانحاز أعيان ألمانيا وإيطاليا إلى جانبه لأنهم كانوا يرجون أن يعيدوا مدنهما إلى طاعتهم الإقطاعية. أما الطبقتان الوسطى والدنيا فانحازتا إلى جانب البابا[١].

إستعرت الحرب بين فريدريك والبابا أنوسنت الرابع - خليفة البابا جريجوري - في العام (١٢٤١م/ ٦٣٨هـ)؛ فأطلق فريدريك العنان لحقده وانتقامه : فصادر ثروات الكنيسة، وقلع عيون خصومه وبتر أعضاءهم ثم قتلهم؛ وكان يقطع أيدي رسل البابا وأرجلهم أينما وجدهم[٢]. ومات فريدريك في العام (١٢٥٠م/ ٦٤٧ هـ)، ولم يحقق حلمه، لكنه ترك أثراً كبيراً في الأحداث التي أعقبت موته؛ فوُصِفَ أنه كان"رجل النهضة"قبل أن يحلَّ عهد النهضة بمائة عام[٣].

إستمر الاقتتال في إيطاليا بعد موت فريدريك، فاستعان البابا أربان الرابع (١٢٦١ - ١٢٦٤م/ ٦٥٩ - ٦٦٢هـ) بلويس التاسع ملك فرنسا، الذي حسم الوضع، فتحوَّل لصالحه إذ انتقلت زعامة أوروبا إلى فرنسا[٤].

حتى العام (١٢٩٤م/٦٩٣هـ)كانت البابوية لا تزال أقوى الحكومات الأوروبية[٥]. وبه ابتدأت علامات الشقاق بين البابا بنيفاس وفيليب، ملك فرنسا، حول مسألة فرض ضرائب على الكنيسة لاستخدامها في قتاله مع ملك بريطانيا.عارض الرهبان إرادة الملك، وبعثوا يستنجدون بالبابا. وعلى الرغم من أن فرنسا كانت من أهم أعمدة البابوية، إلا أن البابا أحسَّ أن الأساس الاقتصادي للبابوية لن يلبث وينهار إذا ما انتزِع منها إيرادها؛ فعارض طلب ملك فرنسا، فألحَّ الأخير، فاعترف البابا بحق الملك[٦]. لكن سرعان ما اختصم الإثنان، وكان السبب: أن ملك فرنسا حاكم المندوب البابوي في فرنسا في العام (١٣٠١م/ ٧٠٠هـ). فطلب البابا من الملك أن يُطلِق سراح مندوبه، وإلا فالامتناع عن تسليم الإيرادات الكنسية للدولة.

---

(١) م . ن : ص ص ٢٩٠ - ٢٩٢.
(٢) م . ن : ص ٢٩٤.
(٣) م . ن : ص ٢٩٦.
(٤) م . ن : ص ٢٩٨.
(٥) م . ن : **(م١٦)** : ص ١٦٠.
(٦) م . ن : ص ص ١٦٢ - ١٦٣.

فلم يستجب فيليب، فطلب منه البابا أن يطيعه في كل الشؤون حتى الزمنية منها؛ فردَّ فيليب متّهماً البابا بالحماقة، رافضاً الخضوع له في الشؤون الزمنية[1].

وفي العام (١٣٠٢م/٧٠١هـ)حرق فيليب مرسوم البابا؛ فدعا هذا إلى مجمع كنسي صدر عنه "أن ليس للمسيح إلا جسد واحد ورأس واحد؛ وإن الرأس هو المسيح، وممثله البابا الروماني. فردَّ عليه فيليب في العام (١٣٠٣م/٧٠٢هـ) بإصدار وثيقة اتّهم فيها بنيفاس رسمياً بأنه ظالم وساحر وكافر[2]. فكانت نتيجة الصراع في هذه المعركة أن أُسقِطَ بنيفاس، وانتصر الملك. فكانت نتائج هذه المعركة انتصاراً للقومية على ما فوق القومية، وللدولة على الكنيسة[3].

لم يكن الصراع بين الملوك والباباوات العامل الوحيد الذي قوَّض أركان العقيدة المسيحية، في القرن١٤م= القرن٨هـ، وإنما كان للفلسفة دور مهم[4].

فهذا **وليم الأوكهامي** - الفيلسوف الإسباني - (ت في العام ١٣٤٩م/٧٥٠هـ) لم يُسلِّم في الفلسفة إلا بسلطان التجربة والعقل. فهو قد رأى أن المسيحية في حاجة للعودة من الكنيسة إلى المسيح، ومن الثروة والسلطان إلى البساطة في الحياة؛ وقال بأنه يجب أن لاتكون الكنيسة مقصورة على رجال الدين وحدهم، بل يجب أن تضمَّ المجتمع المسيحي بأسره.وأن تكون الحكومة نفسها خاضعة لإرادة الشعب، فهو وحده الذي يملك كل السلطة النهائية على وجه الأرض[5].

ظهر، في النصف الأول من القرن١٤م/ القرن٨هـ، عدد من الفلاسفة، الذين أسهموا في التمهيد لمعركة الإصلاح السياسي؛ ومنهم **بيير ديبوا**، الذي دعا إلى تجريد البابوية من كل أملاكها الدنيوية وسلطانها الزمني، ودعا حكام أوروبا إلى رفض الخضوع لسلطان البابا؛ ودعا إلى أن تنفصل الكنيسة الفرنسية عن روما وتخضع للسلطة الزمنية والقانون.يقول ديورانت: "ليس من شك أن ديبوا من زمرة المشتغلين بالشريعة، الناهضين الذين كانوا يطمحون إلى ألا يقوم رجال الدين بتوجيه سياسة الحكومة. وقد فاز في معركته، ونحن نجني اليوم ثمار انتصاره"[6].

وهذا **مارسيليوس البادوي** يُصدِر في العام (١٣٢٤م/٧٢٤هـ) أعظم رسالة أثّرت على السياسة في العصور الوسطى، وهي "المدافع عن السلام". ومضمون الرسالة أن النزاع الدائم بين

---

(١) م . ن : ص ١٦٤.
(٢) م . ن : ص ١٦٥.
(٣) م . ن : ص ١٦٩.
(٤) م . ن : **(م٢٣)** : ص ١٤١.
(٥) م . ن : ص ١٤٦.
(٦) م . ن : ص ١٤٩.

الدولة والكنيسة يقوِّض السلام في أوروبا؛ وإنه يمكن استعادة السلام والمحافظة عليه إذا وُضِعَت الكنيسة ـ بكل ممتلكاتها والعاملين فيها ـ تحت السلطة الإمبراطورية، أو الملكية مثل باقي الجماعات. ومن الخطأ أن تقتني الكنيسة ممتلكات، فليس في الكتاب المقدَّس ما يبرر هذا الاقتناء.

عرَّف البادوي الكنيسة ـ كما فعل أوكهام ـ بأنها طائفة المسيحين بأكملها. وكما كان الشعب الروماني، صاحب السيادة الحقيقية في القانون الروماني، وكان هو الذي يفوِّض الأباطرة والشيوخ والقناصل، فعلى الجماعة المسيحية أن تفوِّض سلطاتها إلى ممثليها من رجال الأكليروس؛ وعلى هؤلاء أن يكونوا مسؤولين أمام الشعب الذي يمثّلونه. وعارض ادِّعاء البابا بأنه يستمد سلطته من بطرس، لأن بطرس لم يكن أقوى سلطة من باقي الرسل. فعلى رجال الأكليروس ـ بمن فيهم البابا ـ أن يخضعوا للقضاء المدني والقانون في جميع الأمور الدنيوية[(١)].

إنتهز الحكام الزمنيون فرصة انحطاط سلطة الكنيسة، وعملوا على السيطرة على كل وجوه الحياة في ممالكهم. وكانت هذه النتيجة تستحق الكفاح؛ ويُعَدُّ انتصار الدولة على الكنيسة مرحلة نهائية في العصور الوسطى[(٢)].

كان للفكر السياسي، الذي ساد في النصف الأول من القرن ١٤ م/ال٨هـ، في أوروبا، أثر كبير في توجيه السياسة الإنجليزية. فكان رأي البرلمان الإنجليزي ـ في النصف الثاني من القرن ذاته ـ والذي كان مناهضاً للكنيسة أشدَّ المناهضة، أن استيلاء الملك على ثروة الكنيسة مجالاً لتقوية الجيش وتوفير مبلغ للمَلَكِيَّة[(٣)].

ولما كانت فرنسا تستعدُّ لغزو إنجلترا، شكّل حجة أمام الملك والبرلمان لتنفيذ مآربهم. فأفتى ويكليف الإنجليزي (١٣٢٠ ـ ١٣٨٤م/ ٧٢٠ ـ ٧٨٦هـ) بشرعية امتناع الدولة من وصول أموالها إلى بلاد أجنبية. وأجاب على سؤال للبرلمان بمنشور كان في الواقع دعوة لفصل الكنيسة الإنجليزية عن البابوية. وقد جاء في المنشور: "إن البابا لا يستطيع أن يطلب هذا المال إلا على سبيل الصدقة...ولما كان أهل البلاد أولى من غيرهم بهذه الصدقات، فإن توجيه صدقات الدولة إلى البلاد الخارجية، إذا كانت البلاد نفسها في حاجة إليها، يخرج عن نطاق الصدقات ويجعلها حماقة وبلاهة"[(٤)].

سرى الغضب على ويكليف بين رجال الدين، وحوَّل البابا بمجلس الأساقفة في العام (١٣٧٨م/ ٧٨٠هـ)لمحاكمته. إعترضت الحكومة، واعترض الشعب الإنجليزي، وأعلنوا أنه لن

---

(١) م . ن : ص ١٥١.
(٢) م . ن : ص ١٥٢.
(٣) م . ن : (م٢٢) : ص ٦٨.
(٤) م . ن : ص ٦٩.

يُسمَح بقيام أيـة محكمـة تفتيـش في إنجلـترا.فتخلّـص ويكليـف بذلـك؛ وازدادت حملاتـه علـى الكنيسة شراسة[١].

وفي هـذا الصـدد قـال إن مشـكلة الكنيسـة لا تُحَـلُّ إلا بتجريدهـا مـن كـل الأمـلاك والسلطات المادية، وإذا لم تفعل ذلك وجب على الدولة أن تتدخـل فتصـادر أملاكهـا، وأن لا تكترث للعنات الكنيسة، فالملوك مسؤولون أمام الله وحده[٢]. ولم ينـج ويكليـف مـن عقـاب الكنيسة؛ ومع أنه توفي قبل المثول بين يدي البابا أربان السادس، إلا أن عظامه نُبشَت من قـبره في العام (١٤٥٠م/٨٥٤هـ)، وأُلقِيَت في مجرى مـاء قريـب مـن هـذا القـبر. ودار البحـث عـن كتاباته، وأُبيدَ كل ما عُثِرَ عليه[٣].

إستمر الصـراع بـين الكنيسـة والدولـة في إنجلـترا إلى أن حُسِـمَ في أواسـط القـرن ١٦م/ ال١٠هـ، وفي عهد هنري الثامن، الذي في أوج تمرُّده على الكنيسة، أمر بترجمة كتـاب"المدافع عن السلام"، ونشره على نفقة الحكومـة.لكنـه بـدلاً مـن اقـتراح مارسـيليوس وأوكهـام ولوثـر باستبدال سلطة الكنيسة بسلطة الشعب، إستبدلها بسـلطة الحكومـة. ودعـا إلى الديموقراطيـة في مجال الإصلاح بين رجال الكنيسة، فدعا كل طائفـة إلى اختيـار ممثـل لهـا في مجـالس الكنيسـة، وعلى كل أبرشية أن تختار قساوستها وتراقبهم وتطردهم إذا دعـت الحاجة إلى ذلك[٤].

أما في ألمانيا فكان الصراع بين السلطتين الزمنية والدينية قائماً على أمور مادية اكثر مما هو قائم على اختلافات دينيـة[٥]. فقد شكا الإمبراطور ماكسيميليان في العام (١٥٠٠مـ ٩٠٥هــ) من أن البابا سحب من ألمانيا دخلاً يزيد مائة مرَّة عما يستطيع هو نفسه أن يجبيه منها[٦].

****

---

(١) م . ن : ص ٧٠.

(٢) م . ن : ص ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٣) م . ن : ص ٧٦.

(٤) م . ن : (م٢٣) : ص ١٥٢.

(٥) م . ن : ص ٢٨٠.

(٦) م . ن : ص ٢٨٢.

IV - الإصلاح الديني يمهِّد الطريق أمام الفلسفة

١ - العوامل التي أسَّست لمرحلة الإصلاح الديني:

ليس في تاريخ العصور الوسطى في أوروبا ما هو أعظم أثراً في النفس من الدين؛ فإنك تراه في كل مكان، ويكاد يكون اعظم القوى في تلك العصور. كانت حياة الناس في المقابل مليئة بالفوضى والعوز من جهة، وسادت عند المسيحيين واليهود خرافات وأسرار خفية ووثنية، وسلامة وسذاجة طوية من جهة أخرى[1].

كان يحدو الناس أمل بأن يظفر الخير بالشر في العالم كله. وكانت عقيدة يوم الحساب أساس العقيدة الدينية؛ فانتظر الناس هذا اليوم - يقول روجر **بيكون Roger Bacon** في العام (١٢٧١م/ ٦٦٩هـ): "إن العقلاء من الناس يرون أن نهاية العالم قد قرُبت، فكان كل وباء شامل، وكل كارثة مد لهمة، وكل زلزال مُروِّع، وكل مذنَّب يظهر في السماء، وكل حادثة غير عادية، كان كل شيء من هذا القبيل يُعَدُّ نذيراً بنهاية العالم[2].

كان كثيرون من رجال الدين المسيحيين يؤمنون بحرفية القول المعزو إلى المسيح: "من آمن واعتمد خلص، ومن لم يؤمن يرى" [مرقص١٦: ١٦] . ووصل الأمر بالقديس أوغسطين إلى أن يقول إن من مات من الأطفال قبل التعميد مآله النار[3]. وكانت كل دولة أوروبية تأخذ بالمسيحية تُرغِم الناس بقوة القانون على الخضوع للكنيسة[4].

وترجع قوة الدين المسيحي إلى أنه يعرض على الناس الإيمان لا المعرفة، والفن لا العلم، والجمال لا الحقيقة؛ ولهذا كانوا يشعرون بأن من الحزم أن يؤمنوا بالأجوبة التي ينطق بها

---

(١) م . ن : (م١٦) : ص ١.
(٢) م . ن : ص ص ٢ - ٣.
(٣) م . ن : ص ٥.
(٤) م . ن : ص ١٠.

رجال الدين. ولو اعترفت الكنيسة بأنها تخطيء تارة، وتصيب تارة أخرى، لفقدوا ثقتهم فيها[1].

كان أكبر فضل للكنيسة في العصور الوسطى - من الناحية الأخلاقية - هو ما وضعته للصدقات من نظام واسع النطاق. وعلى الرغم من أن الوثنيين قد قرروا إعانات من أموال الدولة للأسر الفقيرة، وكان أعيانهم يساعدون مواليهم وفقراءهم، لكن العالم لم يشهد نظاماً لتوزيع الصدقات كالنظام الذي أقامته الكنيسة؛ فقد كانت تساعد الأرامل واليتامى والمرضى والعجزة والمسجونين وضحايا الكوارث الطبيعية؛ وعرفت العصور الوسطى مبادرات فردية واسعة في هذا الإطار[2].

وإن رضيت الكنيسة، من جانب آخر، بالاسترقاق وعدَّته جزءًا من قوانين الحرب، لكنها عملت على التخفيف من شرور الرق، فكانت تشجِّع على عتق العبد؛ فجعلت فكَّ الرقاب من وسائل التكفير عن الذنوب، وعلى الرغم من ذلك بقي الاسترقاق قائماً طوال العصور الوسطى؛ ولما مات لم يكن لرجال الدين فضل في موته[3].

وفي العصور الوسطى، أيضاً، كان يخالج الكنيسة شك في أن بقاءها يتطلَّب تنظيمها؛ وهذا التنظيم يتطلَّب الاتفاق على مباديء وعقائد أساسية؛ وإن الكثرة الغالبة من أتباعها تتوق إلى أن ترجع إلى عقائد مقرَّرة ثابتة؛ فحدَّدت من أجل ذلك عقيدتها في قواعد مقرَّرة لا تبديل فيها. وجعلت الشك في هذه القواعد ذنباً، وتورَّطت في نزاع لانهاية له مع عقل الإنسان المرن وآرائه المتغيِّرة[4].

ففي القرن١٢م/٦هـ، حدَّدت الكنيسة الأسرار المقدسة بسبعة: التعميد - تثبيت العماد - الكفارة - القربان المقدَّس - الزواج - رتبة الكهنوت - المسح بالزيت قبل الوفاة[5]. إلا أنه يجب عدم المغالاة في الاعتقاد بتقوى الناس في تلك العصور، إذ كان هناك كثير من المشككين والمتسائلين[6]. لكن الكثرة الغالبة منهم كانت تتمسك بالمباديء الأساسية للعقائد المسيحية[7].

---

(١) م . ن : ص ص ١٢ - ١٣.
(٢) م . ن : (م١٢) : ص ١٥٧.
(٣) م . ن : ص ص ١٥٦ - ١٥٧.
(٤) م . ن : ص ١٥٨.
(٥) م . ن : (م١٦) : ص ١٤.
(٦) م . ن : ص ١٠.
(٧) م . ن : ص ٨.

كانت الكنيسة قوية، وفي الوقت ذاته، وبأخطاء ارتكبتها، وبظروف ومتغيرات كانت تحصل في أوروبا، أخذت تتجه نحو الضعف. فمن عوامل الصراع مع السلطة السياسية، إلى عامل الصراع مع العقل والفلسفة، إلى الأخطاء التي كانت ترتكبها، أخذت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية تنحدر باتجاه فقدان مواقعها واحداً تلو الآخر. لذا استمرت قوية من العام (٨١٤م/ ١٩٨هـ) إلى العام (١٣٠٣م/ ٧٠٢هـ)، أي ما يقرب من الخمسة قرون من الزمن.

تكاثرت آلاف العوامل والمؤثرات الكهنوتية والفكرية والعاطفية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية؛ وأخذت تتجمَّع بعد قرون من التعويق والاضطهاد في دوامة تقذف بأوروبا في أعظم فورة شهدتها منذ غزو البرابرة لروما. ومن هذه العوامل:

- إضعاف البابوية والانقسام في صفوفها، والترف الذي يرفل فيه البطاركة، وبيع صكوك الغفران...
- إنتصار الإسلام على العالم المسيحي في الحروب الصليبية.
- تدفق العلم العربي والفلسفة العربية - الإسلامية.
- الشك الذي مارسه عدد من الفلاسفة وعلى رأسهم أوكهام.
- إختراع الطباعة وانتشار القراءة والكتابة.
- إدراك التناقض بين فقراء الرسل وبساطتهم وبين ثراء الكنيسة الفاحش.
- ثراء ألمانيا وإنجلترا واستقلالهما الاقتصادي، ونمو طبقة وسطى ترفض التسليم بقيود رجال الدين.
- تدفق الأموال إلى روما من جبايات الدول التابعة للكنيسة.
- التأثير القومي للغات، والآداب، والآداب الشعبية، وبروز المسألة القومية.
- المطالبة الصوفية بالتخفف من الطقوسية في العبادات...[1].

كانت الكنيسة في القرن ١٤م=٨هـ تعاني من الذل السياسي والانهيار الخلقي ــ بعد أن لعبت دوراً إيجابياً ــ فأخذت تنجطُّ حتى لم يعد لها إلا المحافظة على مصالحها الكنسية، والمحافظة على بقائها وأموالها[2].

كان الباباوات قد تفننوا في وسائل الحصول على الأموال، ومن الأقوال التي جاءت حول ذلك:

---

(١) م . ن : (م٢٣) : ص ٢٨٤.
(٢) م . ن : (م٢٢) : ص ١٨.

↔ إن كنيسة روما قد ساءت سمعتها في جميع الأقطار حتى أصبح الناس يعلنون في خارجها أن جميع من تضمهم من الرجال: من أكبرهم مقاماً إلى أصغرهم شأناً قد امتلأت قلوبهم بالطمع والجشع...

↔ إن الذئاب تسيطر على الكنيسة، وتمتص دماء الشعب المسيحي.

↔ إن خليفة الحواريين قد وُكِّلَ بأن يقود غنم الرب إلى المراعي، لا أن يجزَّ صوفها[١].

إضافة إلى ذلك فقد حصلت خلافات بين الباباوات أنفسهم؛ فلما كانت روما مركزاً للبابوية، تسلل الخلاف إلى المجمع البابوي في العام (١٣٧٨م=٧٨٠هـ)حول اختيار البابا، إذ حصل ضغط رسمي وشعبي في سبيل انتخاب بابا من روما، وأقلّه أن يكون إيطالياً؛ فارتاع المجمع وانتخب إريان السادس، فكان في أثناء ولايته مستبدّاً ومُتَفرِّداً[٢]. وعلى إثر ذلك اجتمع الكرادلة الفرنسيون في العام (١٣٧٩م/٧٨١هـ) وأعلنوا أن انتخاب إربان باطل لأنه تمَّ تحت ضغط غوغاء روما، وانضمَّ إليهم الكرادلة الطليان.فانتُخِبَ كليمنت السابع، واتّخذ له مقاماً في مدينة أفينيون الفرنسية. كان هذا الانقسام، على صورة النتائج التي أسفر عنها قيام الدولة القومية؛ وكان لفرنسا مأرب سياسي في الاحتفاظ بعون البابوية[٣].

وفي محاولة إعادة الوحدة للبابوية، استمرت تسعاً وثلاثين سنة، إنتُخِبَ على أثرها مارتن الخامس، فتحققت وحدة الكنيسة؛ لكن هدف إصلاحها لم يحصل لأن مارتن الخامس استمسك بكل ما لها من سلطات وامتيازات[٤].

كثُرَت المشاحنات بين الكرادلة والبابا، الذي خلف مارتن الخامس، ويُدعى يوجينوس الرابع. فعُقِد في مدينة بازل في سويسرا مؤتمر في العام (١٤٣١م/ ٨٣٤هـ). فكانت الكثرة الغالبة من المندوبين الذين حضروا المجلس من الفرنسيين، وكان همهم إما أن ينتزعوا الكرسي الرسولي من الإيطاليين، وإما أن يجرِّدوا البابا من سلطاته بحيث لا يهمهم أين يكون مقره. فلم يُذعن البابا وإنما حلَّ المجلس؛ أما المجلس فردَّ عليه بخلعه في العام (١٤٣٩م/٨٤٢هـ). وقد لعب شارل السابع ـ ملك فرنسا ـ دوراً في ذلك، وقد عقد جمعية من رجال الدين والأمراء ورجال القانون من الفرنسيين في العام (١٤٣٨م/٨٤١هـ)، التي أقرَّت مبدأ سيادة المجالس على الباباوات بأن تُملأ المناصب الكهنوتية بالانتخاب. وبذلك أوجد هذا التنظيم، في واقع الأمر،

(١) م . ن : ص ١٩.
(٢) م . ن : (م٢٠) : ص ٣.
(٣) م . ن : ص ٤.
(٤) م . ن : ص ١٣.

كنيسة فرنسية مستقلة رئيسها ملك فرنسا نفسه. وتبع ذلك كنيسة مستقلة في ألمانيا، ثم كنيسة في بوهيميا.فلاح ساعتئذ أن صرح الكنيسة كله قد تحطم[1].

ومع اقتراب الأتراك إلى القسطنطينية، اندفع البيزنطيون إلى محاولة توحيد الكنيستين: اليونانية والرومانية، لحماية القسطنطينية؛ فحصلت مساومات قادها أنصار الذين يقولون أن المجلس الكنسي أعلى سلطة من البابا. فقَبِل البابا البيزنطي يوجينوس بالعرض، فعُقِدَ في مدينة البندقية في إيطاليا في العام (١٤٣٨م/ ٨٤١هـ) لأول مرة منذ انقسام الكنيستين في العام (١٠٥٤م/ ٤٤٥هـ). وتمّ في المؤتمر الاتفاق على عدد من القضايا، وأُعلِن المرسوم الذي وحّد الكنيستين في العام (١٤٣٩م/٨٤٢هـ)، مُعترِفاً بسلطة روما على جميع العالم المسيحي.

إلا أنه بعد عودة الإمبراطور اليوناني وحاشيته قُوبِلوا بالإهانات والشتائم؛ فقد رفض رجال الدين والشعب الخضوع إلى روما[2]. وعلى الرغم من تأخر إعلان مرسوم الاتحاد حتى العام (١٤٥٢م/٨٥٦هـ) ظلّ الشعب يتجنّب الاتصال بالكنيسة الكبرى. ولعن معارضو الاتحاد من رجال الدين كل من يؤيدونه، وكل من حضروا قراءة المرسوم. وأعلن بطاركة الإسكندرية وبيت المقدس وإنطاكية رفضهم له [3].

أخذت رذائل البلاط البابوي تزداد كلما اقترب القرن١٥م=٩هـ من نهايته، وذلك على الرغم من الجهود التي بذلها عدد من الباباوات[4]. وما إن أطلّ القرن١٥م حتى أصبح الناس يتجاهلون أوامر الكنيسة القاضية بتحريم الربا، بعد أن حصلت الثورة الاقتصادية في أوروبا. وحلّ المحامون ورجال الأعمال ـ شيئاً فشيئاً ـ محل رجال الدين، وزادت سلطة المحاكم الزمنية على حساب سلطة محاكم الأبرشيات[5].

أما الشكوى التي أشعلت نار الإصلاح الديني في آخر الأمر فقد كانت بيع صكوك الغفران؛ ومفادها ادعاء رجال الدين أن من حقهم أن يغفروا للتائب المعترف بذنوب خطاياه، وما يترتّب عليها من عقاب في نار جهنم[6].فكيف؟

---

(١) م . ن : ص ص ١٧ ـ ١٩.
(٢) م . ن : ص ص ٢٠ ـ ٢١.
(٣) م . ن : ص ٢٢.
(٤) م . ن : (م٢٢) : ص ٣٠.
(٥) م . ن : ص ٣٥.
(٦) م . ن : ص ٤٨.

خلّف المسيح وراءه بموته قدراً لا يُحصى من الفضائل؛ وهذه الفضائل ـ كما تقول الكنيسة ـ يمكن أن تُعَدَّ بمثابة كنز يستمِدُّ منه البابا ما يشاء ليمحو جزءًا من الآثام التي ارتكبها الناس في الدنيا.

كانت الكفّارة التي تضعها الكنيسة عادة تكرار بعض الأدعية أو إخراج الصدقات، أو التبرع بالمال، أو العمل ببعض المشروعات الاجتماعية...وكان التائب المعترف، إذا أدّى بعض المال لنفقات الكنيسة، يتسلّم صك غفران جزئي أو كلي؛ والحالة هذه تعني أن تمحو الكنيسة بعض العقوبات الدنيوية (أي غير الأبدية) التي يتعرَّض لها صاحب الخطايا التي غُفِرَ إثمها في أثناء عملية الكفارة.

لكنه سرعان ما تبدَّل شأن هذه النظرية بفضل سذاجة الناس أو شراهة الغافرين، الذين عُهِدَ إليهم توزيع صكوك الغفران، وذلك لأنه كان يُسمَح للموزعين أن يحتفظوا لأنفسهم بجزء مما تُدِرُّه من المال. وكان يُطلَب من المؤمنين، بعد أن يشهدوا مراسم التكفير، أن يقدموا من المالٍ ما يتناسب مع ثرائهم. وأصبح المال، في بعض الحالات، الشرط الأساسي لغفران الذنوب[1].

إتّخذت صكوك الغفران، شيئاً فشيئاً، صورة الصفقات المالية؛ وأدى هذا إلى كثير من النزاع مع السلطات الزمنية، التي كانت تطلب على الدوام حظها من هذه الموارد. وكان الفقراء يعجزون عن شراء صكوك الغفران، مما جعل الأغنياء وحدهم يرثون ملكوت السماوات[2].

لم تكن حال الكنيسة في ألمانيا أقل سوءاً من حال الكنيسة بشكل عام؛ فكانت صورتها، في خلال القرن١٥م، على الشكل التالي:

ـ أصبح كبار رجال الدين على استعداد لأن يتقبَّلوا النقد الموجَّه إلى الكنيسة.

ـ وُجِد متصوفون أنكروا ضرورة الكنيسة أو القسس كوسطاء بين الله والإنسان. وأكدوا على أهمية التجربة الدينية الباطنية كبديل للشعائر والقربان المقدَّس.

ـ كان هناك جيوب صغيرة تُنكِر التفرقة بين القسس والعامة.

ـ كان هناك بعض من يصف البابا بأنه خصم للمسيحية.

ـ أستنكر البعض صكوك الغفران، ووصفها بأنها أمر يدعو إلى السخرية.

ـ أعلن جوهان فون فبيل أن الجبر والاختيار بفضل الله؛ ورفض الاعتراف بصكوك الغفران والقربان المقدس والصلوات للقديسين؛ واتخذ من الكتاب المقدس الحكم الوحيد على

---

(١)م. ن : ص ص ٤٩ ـ ٥١.

(٢)م. ن : ص ٥٢.

العقيدة. وجعل الإيمان المصدر الوحيد للخلاص. فأدانته محكمة التفتيش ومات في السجن في العام (١٤٨١م/٨٦هـ)[١].

- كانت الأسرة في ألمانيا، بشكل عام، متدينة؛ وكان بعض رجال الدين متدينين مخلصين للعقيدة؛ وكان منهم الزهّاد الأوغسطينيون أشد الرهبان حماسة للإصلاح الديني، وهم الطائفة التي اختار مارتن لوثر أن ينتمي إليها عندما قرَّر أن يصبح راهباً[٢].

- كانت الشكاوى ضد رجال الدين موجَّهة إلى الأثرياء من البطاركة المنغمسين في النعيم الدنيوي.

- وكان الاتهام الموجه إلى الإيطاليين أنهم يستنزفون دماء الهيئة الكهنوتية بسلب الذهب على دفعات[٣].

- إنضمَّ بعض الرهبان والقساوسة إلى حملة الهجوم ضد الترف الذي يعيش فيه كبار رجال الدين[٤].

٢ - الإصلاح الديني خطوة على طريق إنهاء دور الكنيسة السياسي:

كمثل ما أدى تراكم الأسباب والعوامل - على مدى زمني طويل - إلى انحطاط الكنيسة؛ كان الوصول إلى مرحلة الإصلاح الديني قد تراكم عبر مسافات زمنية طويلة.

كنا في الفقرات السابقة قد وجَّهنا ضوءًا ـ نحسب أنه كافٍ ـ على دوافع الإصلاح الرئيسة؛ أما العوامل التي ساعدت على إنجاح خطوات تلك المرحلة فهي التالية:

- إبتعاد الناس عن الكنيسة: ففي القرن١٦م/١٠هـ، أصبح ـ مثلاً ـ في مدينة فيينا منصبُ القس في العشرين سنة السابقة على بداية حركة الإصلاح لا يجد من يشغله؛ وأصبح لقب قس أو كاهن أو راهب من أشد الإهانات[٥].

فبسبب الفساد الذي انتشر في الكنيسة ارتفعت الأصوات مطالبة بالإصلاح. ولطالما حاولت الأديرة والمجالس ـ استجابة لصرخة الناس ـ أن تُصلِح الكنيسة فكان البابوات يعارضون. وإذا حاول بعض البابوات أن يقوموا بذلك الإصلاح، كان الكرادلة ورجال الإدارة البابوية يمنعون ذلك، إلى درجة أن البابا ليو العاشر قد شكا في العام (١٥١٦م /

---

(١) م . ن : **(م٢٣)** : ص ص ٢٧٦ - ٢٧٧.
(٢) م . ن : ص ٢٧٨.
(٣) م . ن : ص ص ٢٧٨ - ٢٨٠.
(٤) م . ن : ص ٢٨٣.
(٥) م . ن : **(م٢٢)** : ص ٥٣.

٩٢٢هـ) من إخفاق هذه المحاولات.فكثُر التنديد بمعايب الكنيسة، وازداد يوماً بعد يوم، وعاماً بعد عام، حتى قُضِيَ على ما كان للكنيسة من احترام. واكتسحت أوروبا ثورة دينية عارمة كانت أوسع مدى وأعمق أثراً من جميع الانقلابات السياسية[١].

ـ **وسائل التفسير الحديثة:** ظهرت نزعة الإصلاح في إيطاليا ـ منذ منتصف القرن١٤م ـ وقد عمل الدعاة الأوائل على تطبيق الأصول الحديثة في التفسير التي تعتمد على الفلسفة والتاريخ والنصوص القديمة.وامتدَّت هذه الحركة إلى هولندا على يد **أرزاموس** الذي دعا في كتابه"كتاب الفارس المسيحي"، الذي نشره في العام (١٥٠٤م/٩٠٩هـ)، وأعلن فيه فكرته القائلة بأن اللاهوت الحديث يجب أن يعتمد على دراسة الكتاب المقدَّس وحده؛ ويجب أن يكون دارس الكتاب المقدَّس فقيهاً في اللغة ومؤرِّخاً[٢].

ـ **نشر الإنجيل باللغات القومية:** كان الحادث الأهم في عصر النهضة هو نشر الإنجيل باللغة القومية، مما أدى إلى وضعه تحت تصرف من يقرأ أومن يسمع. وكان السبَّاق إلى مثل هذا العمل هو **مارتن لوثر**، الذي ترجم الكتاب المقدَّس إلى اللغة الألمانية؛ فجعل بترجمته هذه لغة مشتركة للشعب الألماني. وكذلك تمَّ نشره باللغة المحلية في إنجلترا[٣].

ـ **إنتشار التفكير الفلسفي والسياسي:** لقد كان من المحتَّم أن تُثير نهضة الفلسفة في القرن ١١ م/ ٥هـ معارضة النُسَّاك الذين يرون أن الحياة المسيحية المؤسَّسة على الإيمان تقتضي جهداً مستمراً نحو الكمال. وإن تبرير العقيدة بحجج العقل إنما هو إسراف غير مفيد لوقت ثمين؛ ولذا فمن الأفضل أن يُبحث، عند تأمل الكتاب المقدَّس، عن غذاء أخلاقي معنوي يغذِّي الروح[٤].

فعندما بدأت المعرفة تنتشر في الحقول العلمية لم تعد القضية ـ في القرن١٦م/١٠هـ في نظر الفلاسفة الأوروبيين قضية كثلكة ضد بروتستانتية، بل قضية المسيحية نفسها [٥].

بداية كانت مرحلة الشك قد ابتدأت مع نفر قليل من الربوبيين(الإيمان با لله بغير الاعتقاد بديانات مُنزَلَة)، الذين أثاروا الشكوك حول ألوهية المسيح. والأبيقوريين في ألمانيا الذين سخروا من يوم الحساب[٦].

---

(١) م . ن : ص ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) حاطوم، نور الدين: **تاريخ عصر النهضة الأوروبية** : م . س : ص ١٦١.

(٣) م . ن : ص ٩.

(٤) حاطوم ، نور الدين : **تاريخ العصر الوسيط في أوروبا** : م . س : ص ٩٠٧.

(٥) ديورانت ، ول : **(م٣٠)** : م . س : ص ٢٨٣.

(٦) م . ن : ص ٢٨٥.

إبتدأت الفلسفة **بأنسلم وأبلار** (١٠٧٩ - ١١٤٢م/٤٧١ - ٥٣٦هـ)، وبلغت ذروتها مع القديس توماس الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م/٦٢٢ - ٦٧٢هـ). وكانت قد جاءت الكتب المتابعة - العربية واليونانية - في القرنين١٢و١٣م/٦و٧هـ، بما تحتويه من فلسفة تحمل أفكاراً جديدة، لتُشكِّلَ تحدِّياً للأفكار المسيحية، وهي تختلف عنها؛ فأصبح اللاهوت المسيحي مهدَّداً إذا لم تُنشئ المسيحية فلسفة مناهضة لها.وكانت عوامل نمو الثروة، وتحرُّر المدن ذات الحكم الذاتي، وقيام الجامعات، تشكِّل مناخاً مناسباً لانتشار الفلسفة[١].

٣ - أعلام الإصلاح الديني في أوروبا، وانقسام الكنيسة :

↔ كان **أبلار** (١٠٧٩ - ١١٤٢م/٤٧١ - ٥٣٦هـ) من أهم أعمدة الفلسفة في عصر الإيمان. تأثَّر بأنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩م/٤٧١ - ٥٠٢هـ)، الذي دافع دفاعاً مجيداً عن الكنيسة. وكان لا يرغب في شيء سوى التفكير والصلاة؛ وكان الشك أبعد الأشياء عنه، بل كان الإيمان عنده هو الحياة. ولهذا كان يتساءل: "كيف يستطيع عقل محدود أن يأتي عليه يوم يفهم فيه ا لله؟". وفي هذا يقول، كما قال أوغسطين: "لست أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إني أعتقد لكي أفهم"[٢].

عشق أبلار الفلسفة، وعمل على التوفيق بين نصوص آباء الكنيسة ونصوص الكتاب المقدَّس بالاعتماد على العقل[٣]. ولهذا فقد أثنى على المفكرين الوثنيين - مثل أفلاطون - فهو لم يكن بوسعه أن يعتقد أن جميع العقول العظيمة الفذَّة السابقة للمسيح قد فاتتها أسباب النجاة؛ وأصرَّ على أن ا لله يفيض حبَّه على جميع الناس، ومنهم اليهود والكفار. واستمرَّ يدافع عن تحكيم العقل في أمور الدين، ودعا إلى ردِّ الملحدين عن إلحادهم بالعقل والمنطق، وليس بالعنف[٤].

وكان الذي أزعج الكنيسة من أبلار هو افتراضه أن لا أسرار في الدين؛ وإن العقائد كلها يجب أن تكون قابلة للتفسير القائم على العقل[٥].فاتُّهِمَ بالإلحاد[٦]. وثارت عليه الجماهير[٧]. وحُكِمَ عليه بالحجز في أحد الأديرة[٨].

---

(١) م . ن : (م١٧) : ص ٩٣.
(٢) م . ن : ص ٦١.
(٣) م . ن : ص ٧٥.
(٤) م . ن : ص ٧٨.
(٥) م . ن : ص ٨٦.
(٦) م . ن : ص ٨٧.
(٧) م . ن : ص ٨٨.

↔ **وليم الكوشي**: (١٠٨٠ - ١١٥٤م/٤٧٢ - ٥٤٨هـ). هاجم الذين يقاومون العلم والفلسفة بحجة أن في الإيمان الساذج ما يكفيهم؛ فهو يقول عن هؤلاء: "هم لا يطيقون أن يبحث غيرهم عن شيء ما، ويريدون منا أن نؤمن كما يؤمن السُذَّج والهمج من غير أن يسأل عن السبب، لكي يكون لهم رفاق في الجهالة "[١].

يقول الكوشي: "إن من واجبنا أن نبحث لكل شيء عن علّة، فإذا عجزنا عن معرفة تلك العلة وكّلنا الأمر إلى...الروح القُدُس وإلى الإيمان". لكن أولئك السُذَّج يقولون: "لسنا نعرف كيف يكون هذا، ولكننا نعرف أن في قدرة الله أن يفعله"[٢].

↔ **بوليكراتس polycraticus** ، وقد وضع في العام (١١٥٩م/٥٥٤هـ) كتاباً يُعَدُّ الأول في العالم المسيحي عن الفلسفة السياسية؛ وانتقد فيه أخطاء الكنيسة وأخطاء الحكومات[٣].

↔ **توماس الأكويني** (١٢٢٥ - ١٢٧٤م/٦٢٢ - ٦٧٢هـ) وقد بدأ دراسته الجامعية في العام (١٢٣٩م/٦٣٦هـ) في جامعة نابولي، في الوقت الذي كان فيه أساتذتها ينكبُّون على ترجمة ابن رشد وأرسطو.وكانت الجامعة تموج بالمؤثّرات اليونانية والعربية والعبرية، والتي كانت تصطدم بالأفكار المسيحية.

نال درجة بكالوريوس في علوم الدين من جامعة نابولي في إيطاليا؛ وأخذ يعرض فلسفة أرسطو في ثياب مسيحية.ولما كانت فلسفة ابن رشد تلعب دوراً مؤثّراً في جامعة باريس في فرنسا، كان توماس من الذين كُلّفوا في العام (١٢٥٩م/٦٥٧هـ) بمقاومة هذه الدعوة. وكأنه كان يقلّد طريقة الأشعري والغزالي في الرد على الفلسفة تحت شعار الرد على الفلاسفة بسلاحهم ذاته[٤].

يعتقد الأكويني بأن المعرفة نتاج طبيعي يحصل عليها الإنسان من حواس الجسم الخارجية، ومن الحاسة الداخلية المعروفة بالشعور بالذات؛ وهي معرفة محدودة.فليس، إذاً، في مقدور العقل أن يعرف من طريق مباشر العالم فوق المحسوس. أما عالم ما فوق الطبيعة - حيث يوجد الله - فليس في مقدور عقل الإنسان أن يعرف عنه شيئاً إلا من طريق الوحي الآلهي؛ ويكشف

---

(٨) م . ن : ص ٨٩.
(١) م . ن : ص ٩٤.
(٢) م . ن : ص ٩٥.
(٣) م . ن : ص ٩٧.
(٤) م . ن : ص ١١٧.

ا لله لنا عن هذا العالم في كتبه المقدَّسة.وكما أنه من الحمق أن يقول الفلاح أن نظرية الفلسفة كاذبة لأنه يعجز عن فهمها، كذلك يكون من الحمق أن يرفض الإنسان الإيمان بالوحي الآلهي بحجة أنه يبدو له في بعض النقاط مناقضاً لمعلومات الإنسان الطبيعية. ومن الخطأ أن نقول أن قضية ما يمكن أن تكون خاطئة في الفلسفة وصحيحة في الدين، وذلك لأن الحقائق كلها تأتي من عند ا لله وهي واحدة. لذا يجب على الفلاسفة والعلماء، كما يجب على الفلاحين أن ينحنوا أمام قرارات الكنيسة لأنها هي المكان الذي أودع فيه ا لله الحكمة الآلهية. وقد أعطى الأكويني البابا الحق في أن يُصدِر أحكاماً نهائية في شؤون الدين حتى يأخذها الناس جميعاً بإيمان لا يتزعزع[1].

وهكذا يكون التفكير الحديث قد بدأ بنزعة أبلار العقلية، وسما إلى ذروته الأولى في وضوح توما الأكويني ومغامرته[2].فتعرَّض الأكويني للفلسفة عن طريق البرهان الفلسفي، لكنه تعرَّض بدوره إلى هجمات زملائه الرهبان، الذين لم يكونوا يثقوا بالعقل، وقد رفضوا قوله أنه يمكن التوفيق بين أرسطو والمسيحية[3].

لقد صدمت فلسفة الأكويني مشاعر الكثرة الغالبة من الرهبان الذين كانوا يسلكون طريق الحب الصوفي لمعرفة ا لله؛ أما هو فقد رفع العقل فوق الإرادة، والفهم فوق الحب[4].

ففي العام (١٢٧٧م/٦٥٧هـ) أصدر أسقف باريس، بإيعاز من البابا يوحنا الحادي والعشرين، مرسوماً تُعَدُّ فيه ٢١٩ قضية من قضايا الأكويني خروجاً عن الدين[5]. وقد أنهكته السجالات بينه وبين زملائه، فامتنع عن الكتابة في سنيه الأخيرة[6]. ولم يفلح في التوفيق بين أرسطو والمسيحية؛ وعلى الرغم من ذلك، يقول ديورانت أن الأكويني"وهو يحاول هذا التوفيق كسب للعقل نصراً مؤزَّراً سيدوم على مدى الأيام، فقد قاد العقل أسيراً إلى قلعة الدين، ولكنه قضى بانتصاره على عصر الإيمان"[7].

فمنذ القرن ١٣م/ ٧هـ كانت الكنيسة ومحكمة التفتيش، التي تأسست منذ العام (١١٨٩م/ ٥٨٥هـ)، جزءًا من البيئة المحيطة بالعلوم الأوروبية.وكانت الجامعات في الأغلب الأعمَّ تحت

---

(١) م . ن : ص ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) م . ن : ص ١٥٧.

(٣) م . ن : ص ١١٧.

(٤) م . ن : ص ١٤٥.

(٥) م . ن : ص ١٤٦.

(٦) م . ن : ص ١١٨.

(٧) م . ن : ص ١٤٩.

سلطان الكنيسة ورقابتها[١]. كما وعُدَّت أوائل القرن ١٤م/ ٨هـ نهايةً لعصر الإيمان الذي خلَّفَ آثاراً سلبية وأخرى إيجابية. فأما من الآثار السلبية فكانت العقائد التحكميَّة القائمة على غير أساس من العقل، والتي أدَّت إلى التعصُّب وإلى محاكم التفتيش؛ وهي التي تركت آثارها السيئة في المجتمع الأوروبي، لأنها جعلت من التعذيب جزءًا مُقَرَّراً مُعتَرَفاً به في الإجراءات القضائية، وردَّت الناس من مغامرات العقل إلى الاتفاق الراكد المنبعث من الخوف[٢].

وعلى الرغم من هذا الجو المظلم، الذي ساد فيه أسلوب القهر على كل ما يمتُّ بصلة إلى العقل، كانت الكنيسة تأكل فيها حتى أبناءَها المدافعين عنها، كمثل ما حصل مع الأكويني، وكما سوف يحصل مع غيره، استمرت مسيرة العقل الذي كان يشقُّ طريقه أحياناً بشكل مستقلٍّ عن اللاهوت، إذ قام بعض الفلاسفة الأوروبيين، مثل مارسيليوس البادوي و بيير ديبوا و ويليم الأوكهامي، وقد عاشوا جميعهم في النصف الأول من القرن ١٤م/ ٨هـ، بقفزة جديدة على طريق تمييز السلطة الزمنية عن السلطة الدينية، وإخضاع هذه لتلك.

↔ **مارسيليوس البادوي**: ألَّفَ في العام (١٣٢٤م/٧٢٤هـ) أعظم رسالة أثَّرت على السياسة في العصور الوسطى، وهي رسالة "المدافع عن السلام". وأنكر فيها على الكنيسة أن تقتني ممتلكات؛ ودعا إلى إخضاعها للسلطة الزمنية. كما إنه دعا إلى سلطة الشعب، وحقه في محاسبة الأكليروس[٣].

↔ **بيير ديبوا**: دعا إلى تجريد الكنيسة من كل أملاكها الدنيوية وسلطانها الزمني. ودعا حكام أوروبا إلى رفض الخضوع للبابا، وأن تنفصل الكنيسة الفرنسية عن روما، وتخضع للسلطة الزمنية والقانون[٤].

↔ **ويليام الأوكهامي**: (ت في العام ١٣٤٩م/٧٥٠هـ). كان لا يُسلِّم في الفلسفة إلا بسلطان التجربة والعقل. وقال بأن العقائد الأساسية للدين المسيحي لا يمكن إثباتها إلا به؛ لذا فقد تراجع أمام هدم العقل للاهوت، فرأى التضحية بالعقل على مذبح الإيمان. أما في الجانب السياسي فقد دعا إلى سلطة الشعب، وإرادته هي فوق سلطة الكنيسة وسلطة الحكومة[٥].

---

(١) م . ن : ص ١٦٦.

(٢) م . ن : ص ٣٨٤.

(٣) م . ن : **(م٢٣)** : ص ١٥١.

(٤) م . ن : ص ١٤٩.

(٥) م . ن : ص ص ١٤١ ـ ١٤٧.

إستمرَّ الصراع مع الكنيسة ـ من داخلها وخارجها ـ في إنجلترا وألمانيا وفرنسا؛ وكان كل داعية للإصلاح يُسلِّم ما ترك إلى غيره.ومن أهم الذين عملوا في سبيل ذلك سنختار منهم ثلاثة نماذج:

↔ **جون ويكليف** (الإنجليزي) (١٣٢٠ ـ ١٣٨٤م/٧٢٠ ـ ٧٨٦هـ). لقد كانت إنجلترا تعمل في سبيل الانفصال عن البابوية في فرنسا؛ وظهر ذلك عندما أبى إدوارد الثالث في العام (١٣٣٣م/ ٧٣٣هـ) أن يستمرَّ في أداء الجزية التي تعهَّد بها جون ـ ملك إنجلترا في العام (١٢١٣م/ ٤٠٩ق.هـ) ـ بأدائها للباباوات.ولهذا حاول البرلمان الإنجليزي أن يضع حدًّا ـ في العام (١٣٥١م/٧٥٢هـ) ـ لسلطان الباباوات على موظفي الكنيسة الإنجليزية، وإيرادات ممتلكاتها[١]. فاستخدم البرلمان تنديد ويكليف بثروة الكنيسة في سبيل العمل للامتناع عن دفع الجزية إلى البابا[٢].

بنى ويكليف عقيدته على مبدأ الجبرية الخطير، الذي قال به أوغسطين؛ وحول ذلك يقول: إن الله يمنح بركته ورحمته لمن يشاء؛ وقد كتب على كل إنسان مصيره المحتوم منذ الأزل قبل مولده. وكتب عليه الخسران أو النجاة إلى الأبد.أما عن العلاقة القائمة بين الله والإنسان فهي علاقة مباشرة لا تحتاج إلى وسيط؛ فهو يرفض كل ما تدَّعيه الكنيسة أو أي قسٍّ، من أن تكون هي أو هو واسطة لا بدَّ منها.

يتابع ويكليف أنه واضح مما جاء في الكتاب المقدَّس أن المسيح قصد أن لا يكون للحواريين ولمن خَلَفَهم أملاك. وإذن، فكل كنيسة وكل قس يمتلكان شيئاً فإنهما يعصيان أوامر الله[٣].

وأنكر ويكليف ضرورة الاعتراف أمام القس، لأن الحق الذي لا ريب فيه أن الله وحده هو الذي يغفر الذنوب. كما وإنه أظهر شكَّه بالعشاء الرباني لأن القس سواء كان صالحاً أم طالحاً فهو لا يستطيع أن يحوِّل الخبز المقدَّس إلى جسم المسيح ودمه[٤].

لكن ويكليف تخلَّص من غضب الكنيسة، ومن الدعوة إلى محاكمته في العام (١٣٧٨م/ ٧٧٩هـ) بمساعدة من الموقف الحكومي والشعبي في إنجلترا[٥].وعلى الرغم من ذلك لم تنج

---

(١) م . ن : (م٢٢) : ص ٦٤.

(٢) م . ن : ص ٦٧.

(٣) م . ن : ص ٦٦.

(٤) م . ن : ص ٧٣.

(٥) م . ن : ص ٧٠.

عظامه وكتاباته، لأنه في العام(١٤٥٠م/٨٥٤هـ)، نُبِشَ قبره، وأُبيد ما عُثِر عليه من كتاباته[١].

↔ **مارتن لوثر** (ألمانيا) (١٤٨٣ - ١٥٤٦م/٨٨٨ - ٩٥٣هـ).قد تكون حادثة أشهر صكوك الغفران، التي أصدرها البابا ليو العاشر في العام (١٥١٧م/٩٢٣هـ)، هي التي كانت القشة التي عَبَرَ عليها لوثر لكي يلعب دوراً مهماً في عملية الإصلاح الديني.

وقصة هذه الصكوك: أن البابا ليو أراد أن يقوم بإنشاء كنيسة جديدة للقديس بطرس؛ ولهذا منح صكَّ غفران لكل من يسهم في نفقات تكملة هذا المعبد العظيم. وهذا ما أثار مخاوف ملوك كل من إنجلترا وأسبانيا وفرنسا وألمانيا من استنزاف موارد بلادهم؛ فأرضاهم البابا بأن أعطاهم قسماً من العائدات[٢].

وبعض ما جاء في صكِّ الغفران الشهير: "وبقدر ما يمتدُّ نطاق سلطان الكنيسة المقدَّسة، أعفيك من كل عقاب تستحقُّه في المطهر بسبب هذه الآثام، وأعيدك إلى القربان المقدَّس للكنيسة، وإلى البراءة والطهر اللذين حزتهما في العماد" [٣].وبلغ الاستياء من صكِّ الغفران هذا أن أُثيرت شائعة كانت تُنقَلُ عن لسان تيتزل - الكاهن الذي كان يوزِّع الصكوك - في العام (١٥٠٠م/ ٩٠٥هـ)، يقول فيها: "إنه إذا حدث المستحيل، واغتصب رجل أم الرب، فإن صك الغفران كفيل بأن يمحو عنه هذا الإثم"[٤].

جاء عدد من الذين اشتروا هذه "الرسائل البابوية" بها إلى مارتن لوثر - أستاذ علم اللاهوت في الجامعة - وطلبوا منه أن يشهد بفاعليتها، فرفض[٥]. ومن هنا أخذ يبرز اسم لوثر. فمن هو لوثر، وما هو تأثيره في مجرى الصراع من أجل إصلاح الكنيسة؟

لقد أسهم دين قائم على الفزع في بيت يحتفل بالتأديب الصارم في تكوين شباب لوثر وعقيدته الدينية. تأثَّر لوثر بأوكهام الذي يذهب برأيه إلى أن الباباوات والمجالس الدينية يمكن أن تخطيء. وعاش حياته إلى حد الانغماس في الشهوات. ولكنه نذر عهداً، أنه لو نجا من كارثة طبيعية تعرَّض لها، أن يصبح راهبا[٦].

---

(١) م . ن : ص ٧٦.
(٢) م . ن : **(م٢٤)** : ص ٤.
(٣) م . ن : ص ٥.
(٤)م . ن : ص ٦.
(٥) م . ن : ص ٧.
(٦) م . ن : ص ص ١٠ - ١٢.

وفي العام (١٥٠٨ ـ ٩١٣هـ) استرعت انتباهه عبارة وردت في رسالة القديس بولس إلى الرومان [١: ١٧]"إن الحق يحيا بالإيمان".فقادته هذه العبارة إلى أن يعتقد أن الإنسان يمكن أن ينجو، لا بالأعمال الطيبة، بل بالإيمان المطلق بالمسيح وبتكفيره عن خطايا البشر.ووجد في تعاليم اوغسطين أن الله قدَّر ـ حتى قبل الخلبقة ـ أن تحظى بعض الأرواح بالخلاص، وان يُزجَّ بالباقي في جهنَّم[١].

ولما جاء إلى روما في العام (١٥١٠م/٩١٦هـ) فوجيء بالأخلاق المُنحلّة لرجال الكهنوت الكبار. وأخذت آراؤه الدينية تتحوَّل ببطء عن المذاهب الرسمية للكنيسة في خلال الفترة بين (١٥١٢و١٥١٧م/ ٩١٨و٩٢٣هـ). فهو في العام (١٥١٥م/٩٢١هـ) عزا ما أصاب العالم من فساد إلى رجال الكهنوت؛ ووجَّه اللوم إلى المبشِّرين بصكوك الغفران لاستغلال سذاجة الفقراء[٢].

فكما وجد لوثر مؤيِّدين لآرائه[٣]، فإنه قد وجد محاربين ضدَّها[٤]. فاتُّهم بالخروج على النظام وبالهرطقة[٥]؛ وطُلِبَ منه أن يسحب أقواله وآراءَه، التي أدانتها الكنيسة، فرفض واستمر في حملته المعادية للبابوية[٦].

بلغت الثورة حدًّا بعيداً في ألمانيا؛ ووجد لوثر مؤيدين له، فوجَّهوا حملة قاسية ضد البابا. وقابل لوثر تطرُّف الكنيسة بالتطرف؛ وقال في العام (١٥٢٠م/٩٢٦هـ): "إذا كنا نقضي على اللصوص بالمشانق، ونلقي بالهراطقة في النار، فلماذا لا نهاجم، أيضاً، بالأسلحة أساتذة الدمار...أعني هؤلاء الكرادلة، وهؤلاء الباباوات...ونغسل أيدينا في دمائهم"[٧].

أصدر البابا ليو العاشر، في العام (١٥٢٠م/٩٢٦هـ)، نشرة أدان فيها واحداً وأربعين بياناً للوثر، وأمر بأن تُحرَقَ، علناً، مؤلفاته التي ظهرت فيها.وأنذر لوثر بأن يتراجع عن أخطائه، وأن يعود إلى حظيرة الدين[٨].

---

(١) م . ن : ص ١٣.
(٢) م . ن : ص ١٥.
(٣) م . ن : ص ١٦.
(٤) م . ن : ص ١٨.
(٥) م . ن : ص ١٩.
(٦) م . ن : ص ٢٠.
(٧) م . ن : ص ٢٦.
(٨) م . ن : ص ٢٧.

فردَّ لوثر مهاجماً "الجدران الثلاثة"، التي شيَّدتها البابوية حول نفسها، وهي: التمييز بين رجال الأكليروس والعلمانيين ـ حق البابا في أن يفسِّر الكتاب المقدَّس على هواه ـ وحق البابا المطلق في دعوة مجلس عام للكنيسة[1].

كما دعا لوثر إلى رفض دفع الجزية الدائمة إلى بابا روما؛ ودعا رجال الدين لأن يتخلَّصوا من تبعيتهم له، وأن يُنشِئوا كنيسة قومية تحت زعامة كبير أساقفتهم[2]. فأُصدِرَ مرسوم يُحْرِم لوثر من غفران الكنيسة[3]. وبعد إحراق كتبه قرَّر لوثر أن يردَّ على رجال الكنيسة بالمثل، فأحرق نشرة البابا، وقذف بها في النار مع بعض المراسيم الكنسية[4].

قام لاهوت لوثر على تصديق حرفية ما جاء في الكتب المقدَّسة؛ فهو يعود باللاهوت إلى عصر الإيمان. فكانت ثورته موجَّهة ضد النظام الكاثوليكي وطقوسه أكثر منها ضد العقيدة الكاثوليكية[5].

أما موقفه من السلطة الزمنية فبدأه بأسلوب ودِّي للغاية؛ فأقرَّ عقيدة القديس بولس عن الخضوع المدني والأصل الآلهي للدولة.ومن الواضح أن هذا كان يتناقض مع تعاليمه الخاصة، التي تقول بالحرية الكاملة للمسيحيين[6].فالواقع أن لوثر كان محافظاً ورجعياً في السياسة والدين، بمعنى أنه كان يريد أن يعود بالناس إلى المعتقدات والرسائل الأولى في القرون الوسطى[7].

قال لوثر: "إن حرق الهراطقة مخالف لإرادة الروح القدس...فيجب أن نقهر الهراطقة بالكتب لا بالإحراق...إن الله هو المتصرِّف بالروح، ولن يُسمَحَ لأحد سواه أن يسيطر عليها"[8]. وأوصى في العام (١٥٢٠م/٩٢٦هـ) بأن تخفَّفَ العقوبة على جريمة الكفر من الإعدام إلى النفي.وكتب في العام (١٥٢١م/٩٢٧هـ): "لست أريد أن يدافع أحد عن الإنجيل بالعنف أو القتل"[9].وفي العام (١٥٢٩م/٩٣٥هـ)، قال: "لا يجوز إكراه إنسان على اعتناق عقيدة، ولكن ليس لأحد أن يُلحِقَ بها ضرراً"؛ لكنه ـ يتابع ـ "ويجب أن يُكرَهَ الجميع، بمن فيهم الكفار، على الامتثال للوصايا العشر وحضور الصلاة في الكنيسة، والتلاؤم معها في ظاهر

---

(١) م . ن : ص ٢٨.
(٢) م . ن : ص ٢٩.
(٣) م . ن : ص ٣٠.
(٤) م . ن : ص ٣٤.
(٥) م . ن : ص ٥٨.
(٦) م . ن : ص ٦٨.
(٧) م . ن : ص ٧٠.
(٨) م . ن : ص ١٤٠.
(٩) م . ن : ص ١٤١.

السلوك". وبهذا وافق لوثر الكنيسة الكاثوليكية في أن المسيحيين بحاجة إلى يقين ثابت، ومذاهب محدَّدة[1].

وفي العام (١٥٣٠م/٩٣٦هـ) وُصِفَ لوثر بأنه أصبح بابا آخر، حين دعا الحكومات إلى إعدام الهراطقة ـ من خلال تفسيره للمزمور الـ٨٢ ـ الذين ينادون بإثارة الشغب أو مناهضة المُلكيَّة الخاصة، لأنهم بهذا يعارضون تعاليم مادة واضحة في العقيدة[2].

وأخيراً، وعلى يد مارتن لوثر، وُلِدَ المذهب البروتستانتيّ المسيحي.

↔ **جان كالفن:** (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م/٩١٤ ـ ٩٧١هـ): فرنسا.

وصلت تأثيرات حركة لوثر إلى فرنسا منذ العام(١٥٢٠م/٩٢٦هـ). كانت فرنسا في تلك المرحلة مؤهَّلة لتكون مركزاً لنشاط الدين الجديد بسبب من وفرة المطابع فيها. لكن كلية باريس الدينية، وملك فرنسا، قاوما الحركةالجديدة. فصدر أمر ملكي، مدعَّماً بقرار للبرلمان، حكم فيه على نظريات لوثر بالبطلان، وحُرِقَت كتب كثيرة[3].

وعلى الرغم من الاضطهاد، اتخذت حركة الإصلاح في فرنسا شكلاً أصيلاً على يد مصلح صلب وقوي الشكيمة هو حنا كالفن[4].

أصدر كالفن كتابه "النظام المسيحي" فكان أقوى وأكمل أثر في الديانة البروتستانتية في ذلك العهد؛ ولذا صدر في ثلاث طبعات بين العامين (١٥٣٦و١٥٥٩م/ ٩٤٢و٩٦٦هـ)[5].

ويستند مذهب كالفن إلى مذهب لوثر في نقاطه الأساسية: التبرير بالإيمان ـ العبادة البسيطة التي تقتصر على الصلاة والوعظ ـ الاعتماد على الكتاب المقدَّس وحده[6].

ذهب كالفن إلى أبعد مما ذهب إليه لوثر، حتى أن لوثر عُدَّ بجانبه معتدلاً:

ـ تسامح كالفن بالنسبة للتماثيل والصور، أما لوثر فقد جرَّد الكنائس منها.

ـ لم يُبقِ كالفن إلا سرَّين هما: التعميد والقربان المقدَّس.ورفض، خلافاً للوثر، سر التوبة.

ـ حافظ كالفن على فكرة الجبرية والإيمان بالقضاء والقدر، كما فعل لوثر؛ لكنه وسَّع الفكرة إلى أقصى نتائجها، حيث يقول: إن الإنسان محكوم عليه بالشقاء، بشكل لا يمكن علاجه بسبب الذنب الأصلي.وإن إرادة الله ـ أي العناية الآلهية ـ وحدها هي التي تنقذ

---

(١) م . ن : ص ١٤٣.

(٢) م . ن : ص ١٤٥.

(٣) حاطوم ، نور الدين : **تاريخ عصر النهضة الأوروبية:** م . س : ص ١٧٩.

(٤) م . ن : ص ١٨٠.

(٥) م . ن : ص ١٨١.

(٦) م . ن : ص ١٨٢.

المخلوقات البشرية البائسة؛ فالإنسان لا شيء، والله كل شيء.وإذا نسبنا إلى أنفسنا بعض الفضل فهذا يعني أننا سلبناه مجده وعظمته[1].

إن أساس الكالفينية هو نظرية الخلاص الآلهي المقدَّر للبعض، واللعنة المقدَّرة على البعض الآخر. وكان كالفن غير متسامح ـ على الإطلاق ـ تجاه كل العقائد الدينية الأخرى. فبناءً على أوامره أُعدِم ميشيل سيرفيبه على الخازوق في العام (١٥٣م/٩٦٠هـ)[2].

أما نظام الكنيسة الكالفينية فهو نظام اتحاد الكنائس: رئيسها واحد هو المسيح، وقاعدتها واحدة هي الكتاب المقدَّس. أما نظام الكنيسة الرومانية فهو بسط نفوذ وتسلسل وطبقات. يقول كالفن إن علاقات الدولة مع الكنيسة هي علاقة مساواة بين عالمين مختلفين على الكنيسة أن تتولى أمر الأرواح؛ وعلى الدولة أن لا تتدخل في الأمور الدينية والأخلاقية، بل أن تدعم الكنيسة[3].

توسَّعت الكالفينية في كل أوروبا، وخاصة في فرنسا وهولندا واسكتلندا[4]. أما إنجلترا فقد اتَّبعت الديانة الأنجليكانية، التي هي ديانة متوسطة بين الكاثوليكية والبروتستانتية، فلم تُرضِ الطرفين. وأما في إيطاليا وأسبانيا فلم يلق الإصلاح نجاحاً كبيراً، فقد حافظت الدولتان على الإصلاح الكاثوليكي[5].

كان من المستحيل أن تتحوَّل إيطاليا إلى البروتستانتية، فقد كانت عامة الشعب متعلّقين بالدين، وإن لم يؤمُّوا الكنائس. وكانت ثروة البابوية ميراثاً إيطالياً، ومصلحة إيطالية راسخة. فليس هناك أي إيطالي مجنون يرى مصلحة لإيطاليا في القضاء على هذه المنظمة الجابية للجزية. وقد أعان خضوع إيطاليا السياسي لأسبانيا المغالية في التدين على إبقاء شبهي الجزيرة كاثوليكيتين[6].

٤ ـ الإصلاح الكاثوليكي والإصرار على محاربة المرتدِّين:

حاولت الكنيسة الكاثوليكية الإصلاح الذاتي، فقام هذا الإصلاح على ثلاثة إجراءات:

---

(١) م . ن : ص ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) م . روزنتال(و)ي.يودين: **الموسوعة الفلسفية**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٨١: ط٣: (تعريب سمير كرم): ص٣٨٥.

(٣) حاطوم ، نور الدين : **تاريخ عصر النهضة الأوروبية**: م . س : ص ١٨٧.

(٤) م . ن : ص ١٨٩.

(٥) م . ن : ص ١٩٣.

(٦) ديورانت ، ول : **(م٢٧)** : م . س : ص ١٩١.

ـ **الأول : وهو الاعتراف بجمعية اليسوعيين:** فكان لهذه الجمعية نظام عسكري يتطلّب من أعضائه الإطاعة العمياء، والتنازل الكلي عن إرادتهم الخاصة والثقافة العميقة. وعقدت العزم على سحق الإصلاح والهرطقة والفكر الحر، وذلك في سبيل تأمين الخضوع التام للكنيسة الرومانية.وقرَّرت أن تكافح العقل بسلاح العقل(١).

ـ **الثاني: تفعيل محكمة التفتيش:** أُعيد نظام محاكم التفتيش في العام (١٤٥٢م/٨٥٦هـ)، مستفيدين من تجربة أسبانيا(٢).

ـ **الثالث: عقد مجمع ترانت**، في العام (١٥٤٥م/٩٥٢هـ)، والذي انقسمت مقرراته إلى قسمين: العقائد والأنظمة.

العقائد: تحددت في العمل ضد البروتستانت ــ مصادر الإيمان هي الكتاب المقدَّس حسب الترجمة اللاتينية للنص الإغريقي الصادر في القرن٤م. وأبقى على الأسرار السبعة التقليدية: التعميد ـ التثبيت ـ القربان المقدَّس ـ التوبة ـ المسحة الأخيرة ـ الكهنوت ـ الزواج.أما البروتستانتيون فأرجعوها إلى اثنتين(٣).

الأنظمة: أبقى المجمع على اللغة اللاتينية في الصلاة والقداسات العامة.وحرَّم الجمع بين الوظائف ـ إقامة الكهَّان والأساقفة في كنائسهم ـ التبشير مرة كل أسبوع على الأقل...(٤).

كان انقسام الوحدة الدينية في أوروبا ـ في القرن١٦م ــ من أهم الصفات المميزة لبدء الأزمنة الحديثة.وكان هذا الانشقاق نتيجة أزمة الإصلاح الديني، الذي قام به المصلحون الدينيون؛ فهم في الوقت الذي عملوا فيه في سبيل إصلاح الكنيسة الأم أسَّسوا لكنائس جديدة. فكان هذا الانفصال أشد خطراً على الكنيسة الأم من انفصال الكنيسة الشرقية ــ الأرثوذكسية في العام (١٠٥٤م/٤٤٥هـ)(٥).

****

(١) حاطوم ، نور الدين : **تاريخ عصر النهضة الأوروبية** : م . س : ص ١٩٩.

(٢) م . ن : ص ٢٠١.

(٣) م . ن : ص ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٤) م . ن : ص ٢٠٤.

(٥) م . ن : ص ١٥٨.

٧ ـ قراءة تاريخية في صراع اللاهوت مع العلم والفلسفة

١ ـ مصطلحات لا بدَّ من تعريفها:

أ ـ **اللاهوت**: معنى علم اللاهوت المتعارف عليه ـ منذ القرن١٣م ـ هو اللاهوتيات التي تُدرَك على مستوى ما فوق الطبيعة؛ أي توضيح مسلَّمات الوحي بعقل أشرق الإيمان فيه[١].

فاللاهوت (**theologie**) أو علم الله، هو نسق من المعتقدات القطعية في دين معيَّن.ويقوم اللاهوت المسيحي على أساس الإنجيل، ومراسيم المجالس المسكونية، وآراء القديسين، والأسفار المقدَّسة، والتقاليد المقدَّسة.وهو ينقسم إلى:

- ـ لاهوت أساسي (أصول الدين وعلم الكلام).
- ـ العقائد والأخلاق والعبادات...

والسمات البارزة للاهوت هي القطعية المتطرفة والنزعة التسلطية والمدرسية.وترتبط باللاهوت ارتباطاً وثيقاً فلسفة الدين التي تحاول أن تبرهن على أن اللاهوت يمكن أن يتفق مع العلم[٢].

والفلسفة المدرسية مصطلح يُطلَق على"فلسفة المدرسة" ـ في العصور الوسطى ـ التي كان أتباعها يحاولون أن يقدِّموا برهاناً نظرياً للنظرة العامة الدينية للعالم. وكانت تعتمد على أفكار الفلسفة القديمة: أفلاطون، وخاصة أرسطو، اللذان كانت الفلسفة المدرسية تُكيِّف آراءهما مع أغراضها الخاصة.

كانت المنازعات، التي حصلت بين اللاهوتيين الكاثوليكيين والبروتستنانتيين ـ والتي وقعت في أواخر عصر الفلسفة المدرسية (في القرنين١٥و١٦م) ـ انعكاساً للصراع الذي شنتّه الكنيسة الكاثوليكية ضد حركة الإصلاح الديني[٣].

---

(١) غرديه، لويس(و)ج.قنواتي: **فلسفة الفكر الديني(ج٢)**: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٦٧: ط١: (تعريب جبر والصالح): ص٥٠.

(٢) م.روزنتال (و)ي.يودين : م . س : ص ٤٠٨.

(٣) م . ن : ص ٣٥٠.

ب ـ الفلسـفة : إن الفلسفة هي العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هـو أصلـح. وتتميَّز بالصفات التالية: الشمول ــ الوحـدة ــ التعمـق في التفسـير والتعليـل ــ البحـث عـن الأسـباب القصوى والمباديء الأولى[1].

والعلاقة بين الفلسفة والعقل البشري من جهة ما هو متميِّز عن موضوعاته، ففيهـا قسـم يشمل البحث في أصل المعرفة وقيمتها، وفي مباديء اليقين وأسباب حدوث الأشياء.

وقيل إن الفلسفة نظرية القِيَم، وموضوعه البحث عن قيمة الحقيقـة[2]. إن الفلسـفة فعاليـة فكرية خالصة تحاول فهم العالم بما هو كل؛ وإن ما تتصف به من شمولية وتجريـد يجعلهـا ذات طابع إنساني يتخطى حدود القوميات والأوطان، ويجعلها من أهـم وسـائل التفـاهم والتعـاون والتآخي الفكري بين أبناء البشر.

وبما تتميَّز به الفلسفة من نزعة إلى النقـد، تزعـزع اعتقـادات الإنسـان الراسـخة، وتحـرر تفكيره من سلطان التقليد والنقل ، فلا تعود الأفكار النقلية نهائية ومطلقة تسمو على النقاش، بل على إنها لم ولن تبلغ درجة اليقـين النهائيـة، ولذلك تستهدف دائماً المراجعة والتعديل[3].

تميَّزت الفلسفة في العصور التي نقوم بالبحث فيها بما يلي:

ـ **العصر الوسيط** (من القرن٥ ـ ١٥م/ القرن١ق.هـ ـ ٩هـ): إنشغلت الفلسفة بالمسائل الدينية؛ وعملت على التوفيق بين العقل والنقل، أو الإيمان والفكر.

ـ **عصر النهضـة** (من القرن١٥ ـ ١٨م/٩ ـ ١١هـ): وهو عصر انعتاق الفكـر الإنسـاني من مقولات الفكر القديم وقيوده.

ـ **عصر التنوير** (القرن١٨م/١٢هـ): ويتميَّز بوضـع أنسـقة فلسـفية متكاملـة عـن العـالم واستخدام المناهج العلمية في البحث[4].

٢ـ العوامل التي مهَّدت للفلسفة، وسبقت بناء الصرح الفلسفي في أوروبـا

لا بد من التذكير بأن المرحلة التي امتدت ـ منذ أواخر القرن١٢م/٦هـ، إلى أواخـر القـرن ١٣م/٧هـ ـ تُعَدُّ العصر الذهبي للمسيحية في العصر الوسيط[5].

---

(١) صليبا ، جميل : **المعجم الفلسفي(ج٢)**: دار الكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٨٢: د.ط: ص١٦٠.
(٢) م . ن : ص ١٦١.
(٣) زيـادة ، معن : م . س: ص ٦٦١.
(٤) م . ن : ص ٦٦٠.
(٥) حاطوم ، نور الدين : تاريخ العصر الوسيط في أوروبا(ج٢) : م . س : ص ١٣٩.

فعلى إثر الغنى وحب الثراء والكسب، الذي مارسته الكنيسة، ظهر أدب هجائي وشعبي يُشهِّر بحياة اللين والبذخ التي يعيشها الحبر أو الأب الأكبر. ومارس الأكليريكيون الشدة في تحصيل الرسوم الثقيلة على المؤمنين (العُشر ـ التقديمات ـ الهدايا)؛ كان يحصل ذلك في الوقت الذي كان من الواجب على هؤلاء أن يضربوا المثل في الحياة الإنجيلية الحق[1]. فتغلغلت الهرطقة في كل مكان[2].

جاء إينوسان الثالث ـ منذ أن اعتلى العرش الحبري في العام ١١٩٨م/٥٩٤هـ ـ وقرَّر هدي الهراطقة؛ فعهد إلى الأساقفة، الذين كلَّفهم مجمع لاتران في العام ١٢١٥م/٦١١هـ، بتنظيم جولات عبر الأبرشية.وفي الوقت ذاته شدَّد آباء المجامع الدينية العقوبات ضد الهراطقة الذين لا يتوبون، وذلك بمصادرة أموالهم لصالح سيِّدهم. أما الهراطقة فيُحكَمون بالسجن مدى الحياة، أو يُسلَّمون إلى السلطة الزمنية ليُلقَوا في النار.وتبيَّن أن هذا التدبير لايكفي، لهذا قرَّر غريغوار التاسع أن يعهد بملاحقة الهراطقة إلى مفوَّضين رسوليين مُقلَّدين بسلطات واسعة، وهؤلاء هم المفتشون.وكانوا قد اختيروا لهذه المهمة في العام١٢٣٢م/٦٢٩هـ[3].وعلى أيديهم اشتدَّت فظائع محاكم التفتيش؛ وهذا ما سبق وأشرنا إليه في موقع سابق من هذا الفصل.

مع أجواء التعسف الكنسي، وفي ظل أجواء الاستياء الشعبي مُؤيَّداً من قبل شريحة من رجال الدين، جاءت عوامل أخرى لتساعد في تشديد الهجوم ضد الكنيسة، وتعمل على تقويض سلطاتها المطلقة، فيولَد تيار فكري جديد ويقف في موقع الند للند مع اللاهوت المسيحي، فما هي أهم هذه العوامل؟

أ ـ الثورة الاقتصادية والتجارية:

منذ القرن١٣م/٧هـ حصلت ثورة تجارية بالنسبة لأوروبا في العصر الوسيط، أسهمت فيها تقدُّم وسائل النقل[4]. فاستطاع التجار الوصول إلى مناطق بعيدة، وفُتِحَت أمامهم الأسواق[5]. وأدَّت سعة المبادلات الجديدة إلى تداول كتلة نقدية عظيمة، ومحاصيل وافرة للتصدير[6]. وقد أدَّى هذا التطور الاقتصادي إلى تحولات مهمة في توزيع الدخول[7].

---

(١) م . ن : ص ١٤١.
(٢) م . ن : ص ١٤٧.
(٣) م . ن : ص ١٥٠.
(٤) ديورانت ، ول : (م١٧) : م . س ص ١٤.
(٥) م . ن : ص ١٦.
(٦) م . ن : ص ١٧.
(٧) م . ن : ص٣٨ .

وبالإجمال عرفت معظم مناطق أوروبا ـــ في خـلال القـرن١٤م=٨هـ ـ تطـوراً اقتصاديـاً مهماً؛ وتحت راية هذا التطور غَلِيَت مراجل حرب الطبقات: بين السادة الملاّك وعبيد الأرض، وبـين النبـلاء ورجـال الأعمـال، وبـين الغـرف التجاريـة ونقابـات العمـال، وبـين الرأسمـــاليين والصُّنّاع، وبين الكهنوت والعلمانيين، وبين الكنيسة والدولة...[1].

أدخلت الثورة الاقتصادية شيئاً من التغيير في ميدان التعليم، وبشـكل خـاص كـان العمـل بالتجارة والصناعة بحاجة إلى موظفين ذوي تدريب وخبرة؛ ولهذا السبب أُنشِئت، علـى الرغـم من المعارضة القوية من جانب الكنيسة، مدارس زمنية يعلّم فيها مدرِّسون علمانيون[2].

ب ـ تطـور حركـة التعليم وانتشار الثقافـة:

لما ابتدأت الكنيسة تشق طريقها في الإمبراطورية الرومانية، أخذت تُنشِيءُ ـ منذ القـرن٦م ـ مدارس لتعليم المعتنقـين الجـدد للديـن المسـيحي، ولقساوسـة المسـتقبل. وحمَّلـت مـدارس الأديـرة وحدها ـ في أول الأمر ـ هذا العبء كلّه تقريبا[3].

واستمرَّ احتكار الكنيسة، في إنشـاء المـدارس والجامعـات والإشـراف عليهـا، حتـى بدايـات القرن ١٥م/٩هـ.أما قبل هذه البدايات وبعدها فقد حصلت جملة من التطورات والمتغـيرات، الـتي انعكست آثارها بشكل إيجابي علـى تطـور حركـة التعليـم والثقافـة في أوروبـا. ومـن جملـة هـذه المتغيرات، مايلي:

ـ **الانتقال** من أوحدية اللغة اللاتينية **إلى اللغات القومية:** حافظت الكنيسة ـــ حتـى حـدود القرن ١١م/ ٥هـ ـ إلى حد ما، على وحدة أوروبا التي حققتها الدولة الرومانية؛ فكان المتعلمـون ـ قبل هذا القرن ـ من أهل تلك البلاد يستخدمون اللغة اللاتينية في مراسلاتهم على شـكل واسـع ووحيد، وكذلك في أعمالهم التجارية والدبلوماسية والقانون والعلم والفلسفة[4].

لكنـه مـع سـقوط الدولـة الرومانيـة انفصمـت العلاقـات بـين المنـاطق الأوروبيـة؛ فـأخذت الاختلافـات في الكـلام تظهر، وما لبثـت أن اتّسـعت بسـبب عزلـة المتحدثـين بهـا بعضهـم عـن بعض[5]. ومن هنا بدأت اللغات القوميـة تأخذ مكانهـا بـين شعوب دول أوروبا.

---

(١) م . ن : (م٢٢) : ص ٢٥٥.
(٢) م . ن : (م١٧) : ص ٢٧.
(٣) م . ن : ص ٢٣.
(٤) م . ن : ص ١.
(٥) م . ن : ص ٢.

ـ **إنتشار الجامعات:** يُعَدُّ القرن١٣م/٧هـ في الغرب قرن تأسيس الجامعات، الواحدة بعد الأخرى، في شتى مدن أوروبا.وعلى الرغم من سيطرة اللاهوت المسيحي على مناهج التعليم في تلك الجامعات، إلا أنها كانت تُخرِّج أقلية من الرجال المتعلمين الذين لم تكن آراؤهم مما يرضي الكنيسة على الدوام.فها هو القديس برناردينو يقول في العام (١٤٢٠م/ ٨٢٣هـ): "إن كثيراً من الناس، إذا نظروا إلى ما يرتكبه الرهبان والإخوان والراهبات، وغير هؤلاء من رجال الدين لتشمئزُّ نفوسهم، بل إنهم كثيراً ما يتزعزع إيمانهم...ولا يرون أن ما ورد في الكتب عن الدين صادق وصحيح..."[١].

فهذه جامعة بولونيا، مثلاً، قد انطبعت ـ في القرن١٣م/٧هـ ـ بروح علمانية تكاد تكون معادية للكنيسة[٢]. لقد انهارت كثير من أعمال العصور الوسطى أمام عجلة الزمن التي تُدمِّر كل شيء في سبيلها. أما الجامعات التي خلَّفها لنا عصر الإيمان، بكل ما فيها من عناصر التنظيم، فها هي تُكيِّف نفسها حسب التطورات التي لا مفر منها[٣].

ـ **إختراع الطباعة** : كان التعليم كله، تقريباً ـ قبل مخترع الطباعة جوتنبرغ(١٤٠٠ ـ ١٤٦٨م/ ٨٠٢ ـ ٨٧٢هـ) ـ في يد الكنيسة.وكانت الكتب باهظة الثمن والنسخ مجهداً[٤].

وازداد الطلب على الكتب بازدياد المدارس، وانتشار القراءة؛ وما إن جاء العام (١٣٠٠م/ ٦٩٩هـ)حتى كان الوقت الذي لا يستطيع القراءة فيه غير رجال الدين قد ولّى أو كاد؛ وكانت صناعة الورق قد عمَّت معظم دول أوروبا في حلول القرن١٤م/ ٨هـ[٥].

إنتشرت الطباعة في كل أنحاء أوروبا بين العامين(١٤٦٤و١٤٩٠م/٨٦٨ و٨٩٥هـ) تاريخ وصولها إلى القسطنطينية؛ وسرعان ما أصبح نصف سكان أوروبا من القارئين كما لم يحدث ذلك قط من قبل[٦].

لقد مهَّدت الطباعة الطريق لعصر التنوير، وجعلت الكتاب المقدَّس ملكاً شائعاً، وهيَّأت الناس لدعوة لوثر بالتحول من الاحتكام إلى الباباوات إلى الإنجيل. وسمحت، بعد ذلك، بدعوة العقليين، بدلاً من الاحتكام إلى الإنجيل، إلى الاحتكام إلى العقل. وبهذا قضت على الاحتكار الكهنوتي للتعليم، وعلى سيطرة القساوسة على التربية. وشجَّعت آداب اللهجات المحلية، لأن

---

(١) م . ن : (م ٢٢) : ٣٦.ص
(٢) م . ن: (م١٧): ص ٣٢. لمزيد من المعلومات عن جامعات أوروبا، راجع: ص ص ٢٣ ـ ٤٨.
(٣) م . ن : ص ٥٧.
(٤) م . ن : (م٢٢) : ص ٢٧٦.
(٥) م . ن : ص ٢٧٧.
(٦) م . ن : ص ٢٨٠.

الجمهور الكبير الذي تتطلبه لا يمكن الوصول إليه عن طريق اللغة اللاتينية. ويسَّرت الطباعة، أيضاً، الاتصال والتعاون الدوليين بين العلماء. وأثَّرت في نوع الأدب وقوامه بإخضاع المؤلفين لحاجات الطبقات الوسطى وأذواقها، بدلاً من إخضاعهم لمن يرعاهم من الطبقتين العليا والكهنوتية[١].

ج - حركة الترجمة عن الحضارات الأخرى : منذ أوائل القرن١٢م/ ٦هـ بدأت حركة نقل الثقافات الأخرى إلى اللغة اللاتينية. فكانت على رأس تلك الثقافات تأتي الثقافة العربية؛ حتى إن الثقافة اليونانية كانت تُنقَل عبرالترجمات العربية لها[٢].

رافق تأسيس الجامعات في أوروبا حركة الترجمة إلى اللاتينية؛ وأصبحت الترجمة منتظمة تتناول شتى حقول المعرفة. فعرف الغرب ابن سينا وابن الهيثم والكندي والفارابي والغزالي.أما الترجمات التي ستلعب الدور الأهم فهي شروحات ابن رشد لكتب أرسطو[٣].

أحدثت التراجم كلها، في أوروبا اللاتينية، ثورة عظيمة الخطر؛ ذلك أن تدفُّق النصوص العلمية من بلاد الإسلام واليونان كان له أعمق الأثر في استثارة العلماء الذين بدأوا يستيقظون من سباتهم. وأحدثت الترجمة - بدورها - تطورات في بنى اللغة اللاتينية،.وأسهمت بنصيب في نشأة الجامعات ونمائها في القرنين١٢و١٣م/٦و٧هـ.ودخلت مفردات عربية كثيرة إلى اللغة اللاتينية[٤].

أما عن تأثير حركة الترجمة بشكل عام، فقد كان لعلم الهيئة اليوناني والعربي شأن خطير؛ فهو قد أحدث توسعاً في علوم الدين عند الأوروبيين، وفي تعديل أفكار العلماء عن الآله؛ وبلغ مداه الأوسع بعد عهد كوبرنيك - منذ أواخرالقرن١٥م/٩هـ[٥].

وفي إشارات روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٢م/٦٣٨ ـــ ٦٩١هـ) لابن رشد وابن سينا والفارابي لدليل على ما كان لهؤلاء العلماء من تأثير وحافز جديد، وفي ذلك يقول: "لقد جاءت إلينا الفلسفة من العرب". وسنرى أن الذي دعا توماس الأكويني لتأليف كتابه الجامع في اللاهوت، هو أن يحول دون تسرُّب التفاسير العربية لأرسطو إلى علوم الدين المسيحية. وبهذا التأثير للحضارة العربية - الإسلامية في أوروبا تكون قد ردَّت إليها ما أخذته عن اليونان بطريق الشام.

---

(١) م . ن : ص ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢) م . ن : (م١٧) : ص ص ١٣ - ٢٠.

(٣) زيناتي، جورج: **رحلات داخل الفلسفة العربية**: دار المنتخب العربي: بيروت: ١٩٩٣: ط١: ص١٤.

(٤) ديورانت ، ول : (م١٧) : ص ٢١.

(٥) م . ن : ص ٢١.

أثارت هذه التراجم عقل أوروبا وحفَّزته إلى البحث والتفكير، وأرغمته على أن يُشيد ذلك الصرح العقلي الخطير، صرح الفلسفة المدرسية.وبذلك ينهار نظام العصور الوسطى الفلسفي، منذ القرن١٤م/ ٨هـ، وبهذا تبدأ الفلسفة الحديثة تشقُّ طريقها[١].

أما نظام العصور الوسطى فكان يعنى عناية خاصة بالتربية الخُلُقيَّة على حساب الثقافة العقلية[٢]. وتزعَّمت فرنسا ـ في العصور الوسطى، وفي خلال القرنين١٢و١٣م/٦و٧هـ ـ الثقافة العقلية؛ فقد كانت لمدارس كاتدرائياتها ـ منذ القرن١٥م/٩هـ ـ شهرة عظيمة؛ ونمت حتى أصبحت جامعة باريس العظيمة[٣].

د ـ فلسفة ابن رشد كانت الرائد المؤثِّر في تغيير الاتجاهات الفلسفية القروسطية:

بعد دخول أفكار أرسطو إلى أوروبا ـ منذ القرن١٢م/٦هـ ـ اندفع علماء الدين الكاثوليك إلى محاولة التوفيق بين علم ما وراء الطبيعة اليوناني وعلم اللاهوت المسيحي، كما فعل من قبلهم المفكرون الإسلاميون والمفكرون اليهود[٤].

وبعد أن تسرَّبت آراء ابن رشد تكاثر أصحاب النزعة العقلية القائلين بأن الله، بعد أن خلق العالم، تركه لتسيِّره القوانين الطبيعية. وكانوا يعتقدون أن المعجزات مستحيلة، وإن الصلاة لا تستطيع تغيير مسلك العناصر...[٥].

كادت آراء ابن رشد ـ في حوالي العام١٢٤٠م/٦٣٧هـ ـ تصبح الطراز العصري بين الطبقات المتعلمة من غير رجال الدين في إيطاليا.وكان آلاف منهم يقبلون عقائد ابن رشد القائلة بأن القانون الطبيعي يحكم العالم دون تدخلٍ من قبل الله.وإن العالم كلّه مخلَّد كالله، وإنه لا يوجد إلا نفس واحدة خالدة هي عقل الكون الفعَّال [٦].

شكَّل إدخال التفسيرات الطبيعية للظواهر صدمة لكل التراث الفكري الحضاري الذي بناه الغرب في خلال ثمانية قرون، من حيث كانت الكنيسة تملك وحدها العلم على مدى كل تلك العصور في أوروبا؛ وكان اللاهوت هو المسيطر، وقال أنسلم ـ أسقف كانتربري المتوفي في العام

---

(١) م . ن : ص ٢٢.
(٢) م . ن : ص ٢٣.
(٣) م . ن : ص ٣٦.
(٤) م . ن : ص ص ١٠٠ ـ ١٠١.
(٥) م . ن : ص ١٠٤.
(٦) م . ن : ص ١٠٦.

١١٠٩م/٥٠٢هـ ـ بأن الفلسفة هي خادمة اللاهوت، بمعنى أن العقل يجب أن يُسخَّر باستمرار للدفاع عن الإيمان. لذا باءت بالفشل كل المحاولات في الغرب لإقامة فلسفة مستقلة عن الدين. لكنه بعد ترجمة كتب أرسطو ـ كما شرحها ابن رشد ـ خلَّف في الغرب صراعاً بين نص مقدَّس وعلم وثني؛ بين علم مكرَّس بأكمله للدفاع عن اللاهوت وبين علم لا يأخذ بعين الاعتبار إلا نور العقل[١].

بدأت شمس جديدة تشرق في الغرب الأوروبي، وبدأ شروقها مع عصر الرشدية اللاتينية، التي بدأت في جامعة باريس ـ منذ منتصف القرن ١٣م/٧هـ ـ حيث انقسم أساتذتها، وكانوا كلهم من رجال الدين، بين مؤيد للرشدية وبين معارض لها. وحاول توما الأكويني أن يقف موقفاً وسطاً، بحيث يتبنى أرسطو وابن رشد في النظريات التي لا تصدم الكنيسة[٢].

كانت القضيتان الأساسيتان اللتان ارتكزت إليهما الرشدية اللاتينية، في القرن ١٣م، هما: وحدة العقول أو النفوس، وقضية قِدَم العالم.

ـ **فوحدة العقول**، في نظر ابن رشد هي: أن العقل البشري حين يتصل بالعقل الفعَّال المفارق يستطيع أن يأتي بالجديد من العلم، فيزداد أفق المعرفة الإنسانية. وعندما يتم هذا الاتصال لا يعود هناك ما يميِّز بين عقل فردي معين وعقل آخر، إذ يصبح عقل الفرد على اتصال مباشر بالعقل المفارق اللاهيولاني: وفي حال الاتصال هناك، إذاً، وحدة للعقول، إذ ليس من فرق بين عقل فرد وآخر.

ويتصل بهذه المسألة المتعلقة بالمعرفة مشكلة خلود النفس. فابن رشد يبدو أنه فهم موقف أرسطو على أن ما يبقى ويخلد هو ثمرة هذا الاتصال، أي أن البقاء هو للنوع لا للفرد؛ وبتعبير أوضح فإن الخلود هو لكتب أرسطو، مثلاً، وليس لشخص أرسطو[٣].

كان من الواضح أن هذا الرأي يتعارض مع تعاليم الكنيسة، لذا شنَّ توما الأكويني حرباً مريرة ضد هذه النظرية. واستند في حربه إلى علل وأقوال منقولة عن الفلاسفة أنفسهم، وليس إلى وثائق مستندة إلى الإيمان بالدين. كان هذا السبب كافٍ لكي يفتح عليه زملاؤه الرهبان، الذين لم يكونوا يثقون بالعقل، ويرفضون التوفيق بين أرسطو والمسيحية، فوجَّهوا إلى توما أشدَّ اللوم لربطه اللاهوت المسيحي بفلسفة إنسان وثني[٤].

(١) زيناتي، جورج: م.س: ص ص ١٥ ـ ١٦.
(٢) م.ن: ص ١٧.
(٣) م.ن: ص ١٩.
(٤) ديورانت، ول: (م١٧): ص ١١٨.

- أما بالنسبة لقضية قِدَمِ العالم ، فنادى بها الرشديون اللاتين، أي بأزليته، بمعنى أنه غير مخلوق في زمان معيَّن بل كان دوماً.وعند أرسطو فإن الله ـ المحرك الأول ـ يحرِّك ولا يتحرَّك؛ والعالم، بسبب شوقه للكمال أي للمحرك الأول، تحرَّك وأخذ ـ منذ القدم ـ شكله، أي أنه ليس هناك من فاصل زمني بين الله والعالم.

نادت الأديان السماوية كافة بالخلق من العدم. أما ابن رشد فيقول بخلق العالم، ولكن منذ القدم ومن مادة قديمة؛ ويستشهد على ذلك بآيتين: ﴿ وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء ﴾ (هود١١: ٧). ﴿ ثم استوى إلى السماء وهي دخان ﴾ (فصلت٤١: ١١). فالخلق جاء من مادة قديمة هي الدخان ؛ كما أن الماء كان موجوداً قبل الخلق. فالخلق لم يكن من عدم، إذاً، بل من مادة أزلية[١].

كان القرن١٦م=١٠هـ قرن الإصلاح الديني، يتمثَّل بأيديولوجية جديدة هي الحركة الإنسانية، أي تلك الحركة التي تجعل من تراث الإنسانية ـ وهو وثني بغالبيته ـ أمراً يستحق التقدير؛ وكان همُّ هذا الموقف أن يرفع شعار الإنسان الرائع الناجح ضد شعار الإنسان المكبَّل بالخطيئة الأصلية[٢].

كان القرنان١٣و١٤م=٧و٨هـ ـ بشكل خاص ـ بحاجة إلى الوقوف في وجه هيمنة الفكر اللاهوتي، الذي ساد كل القرون الوسطى، وحين عثر على شروح ابن رشد أيقن أنه وجد ضالَّته؛ فاستخدم الرشدية من أجل التعبير عن الإنسان المتحرر من هيمنة فكرة الخطيئة، وتأكيد قدرة العقل الإنساني وعظمته[٣].

أخذت الرشدية السياسية مداها مع مارسيليو البادوي **Marsile de Padoue** (١٢٧٣ ـ ١٣٤٣م/ ٦٧١ ـ ٧٤٣هـ) الذي جاء بمفهوم جديد للقانون حين أسَّس شرعية كل قانون، لا على إقامة المصلحة العامة فحسب، بل على رضا الشعب وقبوله لمثل هذا القانون. وأهميته أنه جعل من العودة للشعب مصدراً للتحرك السياسي في سبيل التخلص من السلطة التي تحكم بقوانين لا يرضاها الشعب لنفسه. وفي هذا يخالف فكر العصر الوسيط المتمثل بالأكويني الذي يعتقد أن القانون نظام العقل غايته المصلحة العامة.فبدل العقل المجرَّد ـ حسب مارسيليو ـ أصبحت هناك إرادة شعبية تنتج قانوناً له صفة الإلزام والقهر. وهكذا يصبح مارسيليو رائداً في إبراز القانون الوضعي الذي لا يصدر عن عقل عام يرى الخير والشر، بل عن مجموعة من الناس ارتأت لنفسها أن تعيش في ظل قانون اشترعته هي، وأرادته ملزماً لها.

---

(١) زيناتي ، جورج : م . س : ص ٢٠.
(٢) م . ن : ص ٢٧.
(٣) م . ن : ص ٢٩.

قاد مارسيليو معركة استقلالية الفلسفة عن اللاهوت آخذاً البعد الاجتماعي، من حيث أنه جاء بمفهوم جديد للقانون، وكان رائداً من روّاد الديموقراطية. وأصبح كل همّه نزع الصلاحيات من رجال الأكليروس عدا السلطة الروحية. لذا فهو يقول بأنه لو ارتكب إنسان هرطقة دينية فسيحاكم الله صاحبها في اليوم الآخر. أما إذا كان للهراطقة تأثيراً اجتماعياً سلبياً، فليس على الكنيسة أن تتحرك، بل على السلطة المدنية أن تتحرك وتطبّق قوانينها الوضعية.

فتح مارسيليو آفاق الحداثة، وكسر المفهوم المونوليتيكي **monolithique** للأمة؛ وآمن بأن في العالم قوميات متعددة مختلفة متباينة من حقها أن تؤسّس دولاً عديدة تختلف عن بعضها البعض حسب اختلاف عاداتها وتقاليدها ولغاتها. وهذا المفهوم فتح الطريق أمام التعددية في المسيحية[1].

٣ ـ الفلسفة في مواقع الهجوم العقلي، والكنيسة في موقع الدفاع بسيف الردة.

تتالت قرارات تحريم قراءة كتب أرسطو منذ العام (١٢١٠م/٦٠٦هـ)، وانتهى الأمر ـ بعد أكثر من نصف قرن بقليل ـ بالطلب من المتقدمين لنيل درجة في الآداب في جامعة باريس بدراسة جميع مؤلفات أرسطو دراسة وافية شاملة[2].

لم يكن هذا السماح لقناعة بإعطاء الفكر حريته، بقدر ما كان الأمر الواقع يفرض نفسه على الكنيسة. فها هي مجدداً منعت تدريس كتب أرسطو، ومنها كتاب الميتافيزيقيا. وأصدرت فرماناً يدين مجمل التعاليم الرشدية في العام (١٢٧٠م/٦٦٨هـ)[3]. وعلى الرغم من المنع فقد ازدهر التفكير الديني الحر، واندفع معظم عمال الصناعة ورجال التجارة والمال والمحامين وأساتذة الجامعات في تيار المتشككين[4].

فهذا، على سبيل المثال، بطرس الأبانوي **Peter of Abanoe** (١٢٥٠ ـ ١٣١٦م/ ٦٤٧ ـ ٧١٥هـ) يحاول أن يوفّق بين النظريات الطبيعية والفلسفية، فيتّهمه رجال محاكم التفتيش بالإلحاد؛ فينجو بأكثر من وسيلة، إلى أن حظيت المحكمة بجثته في القبر فأمرت بإحراقها[5].

---

(١) م . ن : ص ص ٢٥ ـ ٢٧.
(٢) ديورانت ، ول : (م١٧) : ص ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٣) زيناتي ، جورج : م . س : ص ١٧.
(٤) ديورانت ، ول : (م١٧) : ص ١٠٦.
(٥) م . ن : ص ١٠٧.

واستمر الصراع من دون توقف، ويزداد العقل إصراراً على أن يأخذ دوره، وتزداد الكنيسة إصراراً على قمع العقل من أن يأخذ هذا الدور. فبعد مقررات مجمع ترانت في العام (١٥٤٥م/ ٩٥٢هـ)، وتطور أعمال محكمة التفتيش، أصبحت الدراسات العلمية عملية شاقة وخطرة بصورة متزايدة. ولم تستطع حتى البروتستانتية أن تؤيد العلم لأنها أسَّست صرحها على كتاب مقدَّس معصوم[١].

كانت الرقابة على المطبوعات عامة شاملة في العالم المسيحي بأسره: الكاثوليك والبروتستانت. ففي العام (١٥٧١م/ ٩٧٨هـ) شكَّلت الكنيسة لجنة من الكرادلة لتحديد الكتب المحظورة لحماية المؤمنين من الكتب التي تُعَدُّ مسيئة للكثلكة. ولم تكن الرقابة البروتستانتية أقل شدة[٢].

لم يكن، بالإجمال، القرن١٦م/ ١٠هـ بالزمان الصالح للفلسفة، فقد استغرق اللاهوت المفكرين النشيطين، وسيَّر الإيمانُ العقلَ في ركابه بعد أن سيطر على كل شيء. ورفض لوثر العقل لأنه ينزع بصاحبه إلى الكفر[٣].

وعلى الرغم من ذلك، وعندما بدأت المعرفة تنتشر في الحقول العلمية، لم تعد القضية ـ في القرن ١٦م/١٠هـ ـ في نظر الفلاسفة الأوروبيين قضية كثلكة ضد بروتستانتية، بل قضية المسيحية نفسها: قضية الشك والرفض والإنكار لأعزِّ الأساسيات في العقيدة القديمة. ولم يعد مفكرو أوروبا ـ وهم طلائع العقل الأوروبي ـ يناقشون سلطة البابا، بل كانوا يناقشون وجود الله[٤].

إن مبدأ المحاكمة العقلية، أو تكوين رأي خاص، هو المبدأ الذي اتهمته الكنيسة الكاثوليكية، وأقرَّته البروتستانتية. وهو المبدأ ذاته الذي قوَّض، أخيراً، أركان العقيدة. لقد تقاتلت الشيع المتزايدة وفضحت بعضها بعضاً، وتركت الديانة عارية في مهبِّ ريح العقلانية؛ وهكذا أنهى اللجؤ إلى العقل عصر الإيمان[٥]. وقام بهذه الخطوة ـ في العصور اللاحقة ـ صفوة من الفلاسفة الأوروبيين. وهكذا بعد أن كانت خاضعة لسلطة الدين، أصبحت الفلسفة ـ منذ القرن١٦م ـ زمنية جريئة تجهر بتشكُّكها[٦].

---

(١) م . ن : **(م٢٧)** : ص ١١٥.
(٢) م . ن : **(م٢٨)** : ص ٢٣٠.
(٣) م . ن : **(م٢٧)** : ص ١٧١.
(٤) م . ن : **(م٣٠)** : ص ٢٨٣.
(٥) م . ن : ص ٢٨٤.
(٦) م . ن : **(م٢٢)** : ص ٣٧.

VI - الغرب المسيحي يجتاز مسافة الردة، فينال العقل الأوروبي استقلاله.

١ـ العقل الأوروبي يتقدم لحيازة موقع التوازن مع اللاهوت.

حتى وإن كانت الحضارة الفكرية العالمية سلسلة متصلة الحلقات، يبني فيها اللاحق على السابق، فتتسارع الخطى باتجاه التغيير؛ إلا أن العقل، أحياناً، وبسبب من امتلاكه المقدرة على اكتشاف الحقائق منفرداً، مستنداً إلى ما يحيط به من وقائع محسوسة، ينظر إليها بعقل الناقد المبدع، فيستطيع السباحة في بحر الواقع البشري الملموس، فيعمل على وضع تصورات لتطويره بمحاكمة عقلية سليمة.

فاستباقاً لعصر النهضة والإصلاح الديني وعصر التنوير الفلسفي، هذا ماسكوت الإيرلندي يؤلّف ـ بين العامين ٨٦٢ و٨٦٦م/ ٢٤٧و٢٥١هـ ـ كتابه "أقسام الطبيعة". ولأول مرة يطالب فيها فيلسوف أوروبي بحق العقل بقوة[١].

وتتوالى على الفكر الأوروبي عوامل التطوير والتغيير في مواجهة ما كان سائداً من مسلّمات دينية وغير دينية تستند إلى الإيمان بالمستور الذي كان يسيطر على الأذهان؛ هذا الإيمان الذي كان يفسِّر كل حدث شاذ بأنه ليس إلا تدبيراً من الله أو من الشيطان؛ كان ذلك مسيطراً إلى الدرجة التي شارك فيها شخص مثل لوثر عامة الناس في نسبة معظم الأمراض إلى الأرواح الشريرة[٢].

لم يكن المؤمنون يصدّقون بأن هناك نظريات، أو وقائع علمية يمكن أن تحصل في الكون من دون إرجاع أسبابها إلى قوى الغيب.

---

(١) حاطوم ، نور الدين : **تاريخ العصر الوسيط في أوروبا (ج١)** : م . س : ص ٢٩٢.

(٢) ديورانت ، ول : **(م٢٧)** : م . س : ص ١١٥.

ـ ولما طلع **كوبرنيك** (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣م/٨٧٧ ـ ٩٥٠هـ) بنظريته حول أن الشمس هي مركز الكون وليس الأرض، وإن الأرض تدور حول الشمس، فقد لاقى معارضة شديدة من الإصلاحيين مثل لوثر الذي قال عنه: "هذا الأحمق يريد أن يقلب نظام الفلك...ولكن الكتاب المقدَّس يُنبؤنا بأن يشوع أمر الشمس لا الأرض أن تقف". وقال كالفن: "فمن يجرؤ على ترجيح شهادة كوبرنيك على شهادة الروح القدس؟"[١].

لقد كانت ثورة كوبرنيك أشدّ عمقاً من حركة الإصلاح البروتستانتي؛ وكانت أقوى تحدٍّ في تاريخ الدين. إنها جعلت الفروق بين العقائد الكاثوليكية والبروتستانتية تبدو تافهة[٢].

ـ وابتدأ عصر العقل مع **فرنسيس بيكون** (١٥٦١ ـ ١٦٢١م/٩٦٨ ـ ١٠٣٠هـ)، الذي دعا إلى تعليمٍ عام متحرِّر يشمل الأدب والفلسفة، لأنه يهيء للوصول إلى حكم سليم على الغايات التي تقترن بتحسين الوسائل على أساس علمي"[٣]. ودعا، أيضاً، إلى التجديد الكبير في صياغة منهج التعليم. وأحسَّ بأن المنهج القديم ـ عند أرسطو ـ قد أبقى العلم راكداً بتوكيده على الفكر النظري أكثر منه على الملاحظة. أما منهج بيكون الجديد فيقوم عن طريق الخبرة والتجربة؛ فيمهِّد بثورته الاستقرائية، ويضع مفتاح التجريبية في يد هوبز، ولوك، و مل، و سبنسر[٤].

ويدعو بيكون إلى أن نكتسح من أفكارنا المعتقدات والتعاليم التقليدية السائدة ـ الحيل المنطقية والحماقات اللفظية للتفكير الغامض ـ إلى طريق الملاحظة أو التجربة، وليست الملاحظة العابرة، ولكن الخبرة المطلوبة للتجربة[٥].

ـ **ماريانا** (١٥٣٦ ـ ١٦٢٤م/٩٤٢ ـ ١٠٣٣هـ): توافق مع ثورة بيكون في المنهج العلمي، وأسَّس لثورة في المنهج السياسي.فهو على الرغم من تأييده للمَلَكيَّة، فقد أجاز استخدام القيود لها. ولهذا يقول بأنه على الملك أن يكون مقيَّداً بالقانون والضوابط الدينية والأخلاقية؛ ويحقُّ للشعب أن يعزله إذا طغى.وعلى الملك أن لا يقرِّر شيئاً بشأن الدين، وإنما عليه أن يحمي ديانة البلد الذي يحكمه[٦]. ويجوز ـ عنده ـ أن يُعزَلَ الطاغية، أو يُقتَلَ في بعض الظروف[٧].

---

(١) م . ن : ص ١٣٠.
(٢) م . ن : ص ١٣٩.
(٣) م . ن : **(م٢٨)** : ص ٢٦١.
(٤) م . ن : ص ٢٦٢.
(٥) م . ن : ص ٢٦٣.
(٦) م . ن : **(م٣٠)** : ص ٣٠٦.
(٧) م . ن : ص ٣٠٧.

ـ **غاليليه** (١٥٥٨ ـ ١٦٤٨م/٠٦٥ ـ ١٠٥٨هـ). لقد انتشر السحر، بشكل واسع، في عصره؛ وازداد اهتمام السلطات المدنية والدينية في سبيل مكافحته، لذا عمدت إلى أقصى الإجراءات في محاكمة المتهمين وتعذيبهم لتنتزع منهم الاعترافات. وكانت تُستخدَم مجموعة خاصة من آلات التعذيب، ومنها آلة الضغط على الإبهام، التي وصفها بعض رجال الدين: أنه بواسطة هذه الآلة يمنُّ الله علينا بكرمه بإظهار الحق[(١)].

كانت، في عهده، الرقابة على المطبوعات عامة شاملة؛ فقد شكّلت الكنيسة، في العام (١٥٧١م/ ٩٧٨هـ) لجنة من الكرادلة لتحديد الكتب المحظورة، وذلك لحماية المؤمنين من الكتب التي تُعَدُّ مسيئة للكثلكة، ولم تقصِّر الرقابة البروتستانتية عن أن تلعب الدور ذاته[(٢)].

إستند غاليليه إلى كوبرنيك؛ فهو يرى أن الكتاب المقدَّس يتطلَّب تفسيراً يختلف عن المعنى المباشر للألفاظ، فكتب قائلاً: "أعتقد أن العمليات الطبيعية التي ندركها بالرصد الدقيق أو الملاحظة الدقيقة، أو نستنتجها بالدليل المقنع، لايمكن دحضها بآيات من الكتاب المقدَّس"[(٣)].

وقال، أيضاً، بعد أن رفض أن يصرِّح بأن رأي كوبرنيك هو مجرد فرضية، كشرط لرفع تهمة الهرطقة عن نفسه: "إنه يبدو أنه ليس ثمة شيء طبيعي تضعه التجربة الحسية أمام أعيننا، أو تثبته لنا البراهين الضرورية، ينبغي أن يكون محل نزاع بمقتضى الكتاب المقدَّس"[(٤)].

وأضاف: "إني لا أشعر بأني مضطر للإيمان بأن الله الذي أمدَّنا بالإحساس والعقل والفكر، قصد بنا أن نضيِّعَ فرصة استخدامها والانتفاع بها[(٥)].

نتيجة لأفكاره، أُحيلَ غاليليه إلى محكمة التفتيش في العام (١٦٣١م/١٠٤٠هـ)؛ وأُدين بالهرطقة والتمرد والعصيان. فتبرّأ من نظرية كوبرنيك، فلم يصادق البابا، عندئذ، على حكم المحكمة[(٦)]. إلا أن غاليليه، في الواقع، لم يُهزَم. وعلى العكس من ذلك لأن كتابه انتشر في كل أنحاء أوروبة في أكثر من عشر لغات تُرجِم إليها[(٧)].

ـ وهذا، أيضاً، فيلسوف آخر يدفع حياته على مذبح العقل. لقد كان كوبرنيك قد وسَّع الكون؛ فمن ذا الذي يمكن أن يوسِّع الله ـ يقول ديورانت ـ لقد فعل **جيوردانو برونو** (١٥٤٨ ـ

(١) م . ن : ص ٢٢٥.
(٢) م . ن : ص ٢٣٠.
(٣) م . ن : ص ٢٧٣.
(٤) م . ن : ص ٢٧٤.
(٥) م . ن : ص ٢٧٥.
(٦) م . ن : ص ٢٧٩.
(٧) م . ن : ص ٢٨٠.

١٦٠٠م/ ٩٥٥ ـ ١٠٠٨هـ)ذلك. يقول برونو: لما كان الكون لانهائياً، فإنه لا يمكن أن يكون هناك لانهائيان؛ فإذن يكون الله اللانهائي، والكون اللانهائي شيئاً واحداً[١].

أُحيل برونو إلى محكمة التفتيش في العام (١٥٩٢م/١٠٠٠هـ)، واتُّهم بالهرطقة؛ وعندما أصرَّ على موقفه الفكري حُكِم عليه، وجُرِّد من ثيابه، ورُبِط لسانه، وشُدَّ إلى خازوق من الحديد فوق ركام من الحطب، وأُحرق حياً على مشهد من جمع غفير. لكنه، في العام (١٨٨٩م/١٣٠٦هـ)، أُقيم له تمثال، جُمِعَت له التبرعات من مختلف أنحاء الدنيا[٢].

وما أن يُطِلَّ القرن ١٧م/١١هـ، حتى تقفز الفلسفة قفزات نوعية أخرى. فقد جاء دور:

ـ **رينيه ديكارت** (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠/ ١٠٠٤ ـ ١٠٦٠هـ) الذي طرح مبدأ الشك في كل شيء. فأحدث ثورة كبيرة في التفكير، وقال تعبيراً عن شكِّه: "أنا أفكر، فإذن أنا موجود". وتُعَدُّ هذه أشهر عبارة في الفلسفة، ولم يقصد بها ديكارت أن تكون قياساً منطقياً، بل خبرة مباشرة لا سبيل إلى إنكارها.

إستند ديكارت، عندما حدَّد منهجه الجديد في الفلسفة، إلى أن يحلِّل الأفكار المركَّبة إلى مكوناتها حتى تصبح العناصر الغير قابلة للاختزال أفكاراً بسيطة واضحة جليَّة[٣].

لم يأت الهجوم عليه من الكنيسة الكاثوليكية، بل من رجال اللاهوت الكالفينيين، فقد عدُّوا دفاعه عن الإرادة الحرَّة هرطقة خطيرة تُسيء إلى القضاء والقدر[٤].

حرَّر ديكارت الفلسفة من أغلال الزمن، وأطلقها لتبحر في جرأة وشجاعة في بحر مكشوف. وليس معنى ذلك بأنه كان ثمة انتصار عاجل أو فوري للعقل، فإن التقاليد والأسفار المقدَّسة كانت أكثر ثباتاً وقوَّة[٥].

لقد أخذت المناظرة الكبرى بين العقل والإيمان، تتَّخذ شكلاً واعياً[٦]. فقد وجدت الديكارتية نفسها منتشرة، في أواخر القرن١٧م/١١هـ، في أوساط مثقفة واسعة؛ وعلَّمت بعض الطوائف الدينية فلسفة ديكارت في مدارسها، على أساس إخضاعها للوحي الآلهي كما فسَّرته الكنيسة الكاثوليكية.

---

(١) م . ن : ص ٢٩٦.

(٢) م . ن : ص ٣٠٠.

(٣) م . ن : ص ٣٢٥.

(٤) م . ن : ص ٣٣٢.

(٥) م . ن : ص ٣٣٤.

(٦) م . ن : ص ٣٣٦.

تقبّلها البعض على أساس أنها توفيق رائع بين الدين والفلسفة؛ أما البعض الآخر فقد عدّها وسيلة ماكرة لتقويض أركان العقيدة الدينية. وتراجعت جامعة السوربون عن قرارها حرمان ديكارت من حماية القانون بعد أن تصدّى لها عدد من المفكرين بالنقد.

وفي العام (١٦٦٥م/١٠٧٥هـ) حرّم لويس الرابع عشر - ملك فرنسا - تدريس الفلسفة في الكلية الملكية. وفي العام (١٦٧١م/١٠٨١هـ)حظّر تدريسها في جامعة باريس[١].

وبدا أن كل اكتشاف جديد في العلوم يؤيِّد"آلية"ديكارت، ويضعف الثقة في اللاهوت؛ ولم يوجد مكان لرب إبراهيم وإسحق ويعقوب في الصورة التي وضعها ديكارت للكون. كما أن المسيح لم يكن ماثلاً فيها أيضاً. ولم يبق فيها إلا رب عملاق أعطى العالم دفعة أوّليّة[٢].

ومن شك ديكارت في فرنسا، بذلت الفلسفة جهداً لتحل مكان العقيدة الدينية مع سبينوزا الإنجليزي.

- **سبينوزا** (١٦٣٢ - ١٦٧٧م/١٠٤١ ـ ١٠٨٨هـ). وهو الذي بذل أجرأ محاولة في التاريخ الحديث، للعثور على فلسفة يمكن أن تحل محل عقيدة دينية [٣].

رفع سبينوزا من مقام المعرفة العقلية، المؤسَّسة على العقل، فوق النظام الأدنى للمعرفة المستمدَّة من الحواس، وقلَّل من الدور الذي تلعبه التجربة.

وصف سبينوزا إدراك الحقيقة، أو حدس العقل، بأنه أسمى نمط للمعرفة العقلية. وقد فعل الكثير لترويج تطوير الإلحاد والتفكير الحر، العلمي منه والديني. ونادى بأن غرض الدين ليس فهم الأشياء بل مجرد المبادىء الأخلاقية السامية. وفي هذا يكمن السبب في أنه لا ينبغي للدين أو الدولة المساس بحرية الفكر. وهولا يَعِدُّ المَلَكِيَّة، بل الحكومة الديموقراطية أسمى شكل للسلطة[٤].

تعرَّض سبينوزا للضغط من جاليته اليهودية، في أمستردام - هولندا، في سبيل أن يتراجع عن مواقف الهرطقة ضد المسيحية واليهودية معاً، خوفاً من أن تفقد هذه الجالية نعمة التسامح الديني الذي أنكرته عليهم سائر الأقطار المسيحية باستثناء هولندا[٥]. ولما لم يرتدع أصدروا في حقه عقوبات دينية، وجرت محاولة لقتله[٦].

---

(١) م . ن : (م٣٤) : ص٧٥.

(٢) م . ن : ص ٧٦.

(٣) م . ن : ص ١٠٥.

(٤) م . روزنتال (و)ي. يودين : م . س : ص ٢٤٣.

(٥) ديورانت ، ول : (م٣٤) : ص ١٠٧.

(٦) م . ن : ص ١٠٨.

٢ - العقل الأوروبي يكسب الجولة (تقدُّم العقل الفلسفي وانحسار تأثير سيف الردة).

تُعَدُّ محطات التغيير عبر التاريخ متباعدة جداً، إذا ما قيست مع حياة الإنسان القصيرة. إن ما نتكلم عنه في صفحات قليلة إنما هو عصارة القرون، وليس الأجيال أو السنين القصار. وتفصل بين محطة وأخرى من محطات التغيير في أوروبا - أي نتائج الصراع بين العقل والنقل - قرن، وأحياناً، قرون من الزمن.

بعد انتصار المسيحية على الوثنية، مرَّت قرون عديدة سيطر فيها النقل/الوحي السماوي على ثقافات الشعوب الأورزبية، عقيدة وسلوكاً ونظاماً سياسياً ودينياً واقتصادياً؛ فوصلت المسيحية في أوروبا - عبر نظامها الكنسي - إلى حدود استلام زمام الأمور الدينية والدنيوية لقرون عديدة من تاريخ أوروبا. ووصلت الأمور إلى أن أصبح بابا روما زعيماً روحياً وزمنياً على أوروبا بكاملها. ثم انتقل التاريخ الأوروبي إلى مرحلة تقاسم السلطة - ولو بشكل نسبي وبالتدريج - بين الملك الزمني والبابا الروحي.

لم يدم التوافق طويلاً بين الملوك والباباوات في أوروبا حول اقتسام السلطة وتوزيع غنائمها بينهما؛ فلعبت المصالح السياسية والاقتصادية دورها في التمهيد لتفسيخ هذا الحلف، ومن ثم دخل طرف ثالث، متميِّز بالفكر والمصلحة عنهما في آن واحد، لكي يعلن الحرب عليهما معاً، فكان هذا الطرف متمثلاً بالفكر الفلسفي. وراح هذا الطرف يعمل حفراً في البنى الثقافية الموروثة، ومن أهمها الثقافة الدينية، فكان من أشد تأثيراته أنه بدأ يحفر في أذهان وطرائق التفكير عند أهل الكنيسة و رجالاتها.

ولأنه كان للحركة الفكرية الجديدة صوت صدى رنَّ في أوساط النخب المثقفة وفي الأوساط الشعبية على حد سواء، سارع طرفا التحالف التقليدي، البابوي - الملكي، إلى تنسيق الجهود في سبيل مقاومة الخصم الجديد والقضاء عليه. فيصبح هذا الخصم في دائرة الملاحقة والمطاردة، ويصبح رأسه مطلوباً بإلحاح من قبل السلطتين الدينية والزمنية.

إستخدمت السلطتان أساليب الإكراه النفسي تارة، والتعذيب الجسدي تارة أخرى. فكانت محاكم التفتيش المرعبة أداة لاقتحام أسوار المتعقلين والعمل على إكراههم على الإيمان حسب إرادة الكنيسة؛ وكانت الكنيسة في حملتها تلك كثيراً ما أكلت من أبنائها الذين حاولوا الدفاع عنها بسلاح العقل والنظر الفلسفي.

كانت ردَّات فعل العقل تظهر بمظهر المتصالح مع مسلَّمات الإيمان الديني أحياناً، فيُستخدَم العقل في ميادين البرهنة على صحة مسلَّمات النص والنقل؛ وأحياناً أخرى يُرفَضُ العقل على الإطلاق حتى ولو كان خادماً أميناً في بلاط النص. وتارة كان العقل يتمرَّد على سلطة النص والنقل فيشطح باتجاهات الإلغاء الكلي لمسلَّمات الإيمان، ويُتَوَّج فيه العقل ملكاً يسيطر على كل ما عداه.

وصلت نتائج الحراك العقلي والنقلي - كما نحسب - إلى مصالحة أخيرة، أي أن يعترف كل من المتصارعين، ولو على كره منهما، بدور الآخر. فتنتقل المبارزة إلى ملعب الحوار الهادىء الواقعي البعيد عن الترهيب والترغيب والإلغاء - ولو بشكل نسبي - بحيث يمارس العقل حريته، ويمارس الإيمان حريته، لكن من دون أن يتجاوز الطرفان حدود التعقل إلى المبالغة والتعصب...

حصل، في خلال القرن١٨م/١٢هـ، تطوران مهمَّان:

- إنهيار النُظام الإقطاعي القديم.

- الانهيار الوشيك للدين المسيحي الذي أضفى على النظام الإقطاعي سنده الروحي والاجتماعي...

فقد كانت الدولة والدين مرتبطين برباط المعونة المتبادلة، وبدا أن سقوط الواحد يجُرُّ الآخر إلى مأساة مشتركة[1]. فتلقَّفت كل من إنجلترا وفرنسا - بشكل أساسي ورائد - هذين التطورين.

أ - ماذا حصل في إنجلترا؟

لعبت إنجلترا الفصل الأول في ناحيتي التغيير. وسبقت حربها الأهلية (١٦٤٢ - ١٦٤٩م/ ١٠٥٢ - ١٠٥٩هـ) الثورة الفرنسية بمائة وسبعة وأربعين عاماً في خلع الأرستوقراطية الإقطاعية. أما في مجال الدين، فقد سبق نقد الربوبيين للمسيحية الحملة الفولتيرية في فرنسا بنصف قرن. وبعد أن عاش فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨م/١١٠٥ - ١١٩٢هـ) ثلاث سنوات في إنجلترا، من ١٧٢٦م إلى ١٧٢٨م، رأى أن الكاثوليكية قد ذُلَّت، والبروتستانتية قد تفرَّقت شِيَعاً مُستَضعفَة، والربوبيون يتحدُّون كل شيء في المسيحية إلا الإيمان با لله، قال: "في فرنسا ينظر الناس إليَّ على أنني مُقِلّ في الدين، وفي إنجلترا على أنني مسرف فيه"[2].

---

(١) ديورانت، ول: (م٣٥): ص ١٦٧.

(٢) م . ن : ص ١٦٧.

يقول أحد اللوردات الإنجليز عن الحالة الـتي وصلت إليها المسيحية في العام (١٧١٨م/ ١١٣٠هـ): "إن خرافة المسيحية هذه...قد نُسِفَت الآن في إنجلترا، حتى ليكاد أي رجل عصري... يخجل من الاعتراف بمسيحيته... وحتى النساء كن يفخرن...على أن يُفهمن الناس أن الميول المسيحية هي ما يحتقرن الإلتزام به"[١].

كان كل الإنجليز ملزمين بالعبادة الأنجليكانية حسب نص القانون. وتفرض غرامات على أي متخلف. وكانت العبادة الكاثوليكية مُحرَّمَة قانوناً تحت طائلة العقوبات الـتي تصل إلى حدود النفي عن لندن، وصولاً إلى النفي خارج إنجلترا[٢].

أما البروتستانت فكانوا مشتتين طوائف عدّة. ويصف فولتير المشهد الديني في إنجلترا قائلاً: "أنظر إلى بورصة الأوراق الملكية في لندن...هناك يجري اليهودي والمسلم والمسيحي معاملاتهم معاً وكأنهم من دين واحد، ولا ينعتون بالكفر غير المفلسين" [٣].

أما العوامل التي تضافرت على تقويض صرح العقيدة المسيحية في إنجلترا فهي التالية: إزدياد الثروة ـ دولية الأفكار بفضل التجارة والسفر ـ الإلمام المتزايد بالأديان والشعوب غير المسيحية ـ تكاثر الملل وتبادل النقد فيما بينها ـ تطور العلم ـ الدراسة التاريخية والنقدية للكتاب المقدّس ـ كفُّ الدولة عن رقابة المطبوعات ـ مكانة العقل الصاعدة ـ المحاولات الجديدة للفلسفة في تفسير العالم والإنسان تفسيرات طبيعية ـ حملة الربوبيين لاختزال الكنيسة إلى مجرد الإيمان با لله والخلود[٤].

ومن أمثلة الهجوم على اللاهوت، ما قاله الفيلسوف الإنجليزي **ماتيو تاندال** في العام (١٧٣٠م/ ١١٤٢هـ): "لِمَ أعطى ا لله وحيه لشعب صغير واحد هم اليهود، وجعله حكراً عليهم أربعة آلاف سنة؟ ثم أرسل إليهم ابنه بوحي آخر ما زال بعد ألف وسبعماية سنة مقتصراً على أقلية من الجنس البشري. وأي آله رهيب هذا الذي عاقب آدم وحواء على طلب المعرفة، ثم عاقب كل ذراريهم لمجرد أنهم ولدوا؟ ولِمَ استخدم الكهنة وسطاء له بدلاً من أن يتحدَّث مباشرة إلى نفس كل إنسان؟ ولِمَ سمح بأن يصبح دينه الموحى لشعب بعينه أداة اضطهاد وإرهاب؟ إن الوحي الحقيقي موجود في الطبيعة ذاتها، وفي عقل الإنسان الممنوح من ا لله"[٥].

---

(١) م . ن : ص ١٦٨.
(٢) م . ن : ص ١٧٠.
(٣) م . ن : ص ١٧١.
(٤) م . ن : ص ١٧٢.
(٥) م . ن : ص ١٧٤.

لم تمر الردة في إنجلترا من دون أن تجد من يواجهها من رجال الدين الحجة بالحجة. إلا أن كثيراً من رجال الكنيسة أشاروا بالكف عن هذا الجدل.وقد صدر في العام (١٧٤٢م/ ١١٥٥هـ)كتاب هنري دوديل " المسيحية دون أساس من الجدل"، يرفض فيه الجدل العقلي في المسائل الروحية، لأنه لا يهدي إلى الحقيقة، وأقل من ذلك إلى السعادة[١].

ب ـ ماذا حصل في فرنسا ؟

كان تعريف الفلسفة، في النصف الأول من القرن١٨م/١٢هـ، في فرنسا ملتبساً كمفهوم معادٍ للمسيحية؛ وإن كثيرون من فلاسفتها كانوا معادين للمسيحية كما عرفوها. إلا أنه ينبغي أن نأخذ بعين الواقع أن الفيلسوف قد يعارض الديانات القائمة من حوله، ومع ذلك ـ كفولتير مثلاً ـ كان يتمسك إلى النهاية بالإيمان با لله[٢].

لم يكن الجدل مجرد صراع بين الدين والفلسفة؛ بل كان في فرنسا ـ في ذلك العصر ـ بين الفلاسفة والمذهب الكاثوليكي غيظاً مكتوماً، إنه الغيظ المكظوم في قلوب الفرنسيين لقرون طويلة من جرَّاء ما لطَّخت به الديانة سجلّها من الوقوف في وجه التقدم، والمعرفة، والاضطهادات، والمذابح.

كان الفلاسفة الفرنسيون نتاجاً جديداً: كانوا، قبل كل شيء، واضحين. ولم يكونوا جماعة منعزلة داخل فئة معيَّنة من الناس. كانوا أدباء عرفوا كيف تتألّف الأفكار والآراء في الألفاظ؛ وولوا ظهورهم نحو الميتافيزيقيا، ونحو طرائق الفلسفة؛ فلم يكتبوا أبحاثاً مطوَّلة معقدَّة، بل كتبوا في موضوعات قصيرة، ومحاورات مسلّيَة[٣]. ولم يستنكفوا أن يهبطوا من أبراجهم العاجية ليعملوا على تبسيط المعرفة.

أصبح الإيمان بالعقل، الذي نادى به فرنسيس بيكون قبل ذلك بقرن، أساس الفكر المتحرر: أي من أساطير الكتاب المقدَّس وتعاليم الكنيسة؛ وطالب بالسيادة والسيطرة في كل مجال وميدان؛ وعرض إصلاح التعليم والدين والأخلاق والأدب والاقتصاد والحكومة[٤].

أصبح في فرنسا، في النصف الثاني من القرن١٨م/١٢هـ، في مقدور الإنسان أن يحرِّر نفسه من معتقدات القرون الوسطى؛ كما أصبح في مقدوره أن يهزَّ كتفيه استخفافاً

---

(١) م . ن : ص ١٨٢.
(٢) م . ن : (م٣٨) : ص١.
(٣) م . ن : ص ٢.
(٤) م . ن : ص ٣.

باللاهوت المربك المرعب، حرًّا في أن يشك، وفي أن يحقق ويدقق؛ حراً في أن يفكر ويجمع ألوان المعرفة وينشرها؛ حراً في أن يقيم دنيا جديدة حول مذبح العقل لخدمة البشر[1].

فكيف كانت حال الكنيسة في خلال القرن ١٨م/١٢هـ؟

كانت الكنيسة قوية تملك نصيباً كبيراً من الثروة الوطنية؛ وتستنزف مزيداً من الثروة من أيدي العلمانيين ـ لاتدفع الضرائب ـ تسترقُّ آلاف الفلاحين ـ إستنكرت، على أنها هرطقة، كل تعليم يتعارض مع تعاليمها، واستغلّت الدولة في فرض رقابتها على حرية الكلام والصحافة، وبذلت غاية الجهد في خنق التنمية الفكرية في فرنسا. وارتكبت الحملات الوحشية، وارتكبت المذابح؛ وفوق هذا كله حملت الملايين من ذوي العقول الساذجة على الاعتقاد أنها فوق العقل وفوق الريبة والمساءلة، وأنها ورثت وحياً آلهياً، وأنها ممثل الله على الأرض الملهم المعصوم عن الخطأ، وأن جرائمها كانت بإرادة الله، مثل حسناتها.

تخطّى الفكر الفرنسي المتحرر الإصلاح الديني، وقفز طفرة واحدة من عصر النهضة الأوروبية إلى عصر الاستنارة؛ فالذهن الفرنسي لم ينعطف بثورته إلى البروتستانت، بل انعطف مباشرة إلى ديكارت[2].

في هذا يقول الماركيز **دارجنسون** في العام (١٧٥٣م/١١٦٦هـ): ستكون الثورة في فرنسا شيئاً مختلفاً كل الاختلاف عن الإصلاح الديني، الذي جاءنا من ألمانيا بخليط مشوَّش من الخرافة والحرية؛ بل إن فرنسا استنارت بطريقة متباينة: ستطرد رجال الدين، وتلغي مهنة القساوسة، وتتخلص من كل الوحي، وكل الأسرار الغامضة؛ فلا يتحدَّث المرء في مصلحة رجال الدين، ولا يساندهم، وإلا كان موضع سخرية واستهزاء، وعُدَّ جاسوساً لمحاكم التفتيش[3].

إعترف **ديدرو** في العام (١٧٤٧م/١١٦٠هـ) بخدمات الكنيسة في تقويم السلوك وتهذيب الأخلاق، لكنه في المقابل رأى انه على حين تنهي عن الجرائم البسيطة تبعث على اقتراف الجرائم الكبيرة، فهو يقول: "سيأتي، عاجلاً أم آجلاً، الوقت الذي نرى فيه أن نفس العقيدة التي حالت بين الإنسان وبين سرقة شلن واحد تكون سبباً في قتل مائة ألف شخص.

---

(١) م . ن : ص ٤.

(٢) م . ن : ص ص ٥ ـ ٦.

(٣) م . ن : ص ص ٧ ـ ٨.

تعويض رائع!!!"؛ ويتابع قائلاً: "الناس يرهبون القوانين الحالية أكثر مما يخشون نار جهنم الآجلة والآله الذي لا يرونه". لكن ديدرو نفسه يقول: "بأن الإيمان بوجود ا لله سيبقى"[1].

ـ **فولتير** (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م/١١٠٥ ـ ١١٩٢هـ).كان رجال الدين الكاثوليك في أيامه يتمتّعون بسلطة مطلقة؛ بحيث يُحرَّم على أي بروتستانتي أن يتولّى أية مهنة، حتى أن يكون خادماً؛ فحصلت حوادث قتل كثيرة لغير الكاثوليك في خلال القرن١٨م.وهذا ما أثار الغضب عند فولتير الذي صرخ قائلاً: "إسحقوا العار".

حرَّك فولتير فرنسا ضد مظالم الكنيسة، ودعا أصدقاءه قائلاً: "وحِّدوا أنفسكم، واقهروا التعصب والأوغاد، واقضوا على الخطب المُضلّلة والسفسطة المخزية، والتاريخ الكاذب...لا تتركوا الجهل يُخضِع العلم، سيدين لنا الجيل الجديد بعقله وحريته".

عرضت الكنيسة عليه قبعة كاردينال في محاولة للوصول معه إلى تسوية. فرفض العرض، وأوقف رسائله التي كانت تصدر تحت عنوان "إسحقوا العار"؛ وبدأ في توزيع رسالته عن التسامح الديني، وقال: إنه ما كان ليهم لو اقتصر رجال الدين علي إقامة شعائرهم، وتسامحوا مع الذين يختلفون عنهم في المذهب؛ وإن موقفهم المتعصِّب الذي لا نجد له أثراً في الإنجيل هو مصدر النزاع الدامي في التاريخ المسيحي. وأردف قائلاً، ومنتقداً طريقة الدعوة للإيمان: "إن الإنسان الذي يقول لي آمن كما أؤمن أنا وإلا فإن ا لله سيعاقبك، سيقول لي الآن آمن كما أؤمن وإلا سأغتالك"[2].

فإلى جانب ما أبداه الفلاسفة الفرنسيون من حرارة في الدفاع عن دور العقل في قيادة موكب المعرفة، لم يقف رجال الدين مكتوفي الأيدي في الرد على موجة العقل التي توسَّع انتشارها. وحول ذلك سننقل بعض الوقائع ذات الدلالة.

ـ نُشِرَ في فرنسا بين العامين (١٧٠٥و١٧٨٩م/ ١١١٧و١٢٠٣هـ) نحو من تسعمابة كتاب دفاعاً عن المسيحية[3].

---

(١) م . ن : ص ٧٤.

(٢) ديورانت ، ول: **قصة الفلسفة**: مكتبة المعارف: بيروت: ١٩٨٥: ط٥: (تعريب فتح ا لله المشعشع): ص ص٢٩٤ ـ ٢٩٦.

(٣) ديورانت ، ول : (م٣٨) : م . س : ص ٢١٩.

ـ في القرن١٨م/١٢هـ، وفي فرنسا، كان غليوم برتييه هو أرقُّ شخصية في المدافعين عن الكاثوليكية من رجال الدين. فلم يُسلِّم بالحقيقة المطلقة للعقل، لأن السعي في سبيل إخضاع الكون، أو معتقدات الناس التقليدية هو فهمها[1].

ـ قال كاترين فريرون ـ أقدر خصوم الفلسفة وأشجعهم ـ : "أليس التعصب للكفر، وهدم الدين، أشد سخفاً وخطراً من التعصب للخرافة؟" [2].

كان فريرون ناقداً لاذعاً، فلم يدَّخر وسعاً في تحطيم غرور الفلاسفة الحسَّاس، وجرح كبريائهم؛ وسَخِرَ من شدَّة تعنُّتهم وتعصُّبهم لآرائهم[3].

ـ وُصِفَت الأجواء الفكرية للصالونات في فرنسا في العام (١٧٦٥م/١١٧٨هـ) على لسان أحد المدافعين عن الكنيسة: "هناك آله واحد، وهناك ملك واحد يجب القضاء عليهما.والرجال والنساء جادُّون في تدميرهما. إنهم يظنونني دنِساً لأن لدي بقية من إيمان...والفلاسفة لا يُطاقون، وهم سطحيون متغطرسون متعصبون، إنهم لا ينقطعون عن التبشير والدعوة، وهم يجهرون بالإلحاد" [4].

ـ تعبيراً عن واقع الارتداد عن الدين، يصف أحدهم الحال التي سادت، في النصف الثاني من القرن١٨م، قائلاً: إن الكتب والنشرات المعادية للمسيحية عبَّرت عن الآراء، وأثبتت المطالب عند جمهور الطبقات المتعلمة؛ وتغاضى كل موظفي الإدارة ـ في جميع مصالح الحكومة ـ عن انتشارها وتداولها، أو قل إنهم رحبُّوا بهذا وذاك[5]. ووصلت الحركة الجديدة، في باريس، إلى كل طبقة؛ وكان عداء العمال يزداد ضد الكنيسة، وكانت المقاهي قد طردت الرب منذ زمن بعيد[6]. وعلى الرغم من ذلك، فقد ظلَّ عامة الفرنسيين متعلقين بعقيدة العصور الوسطى سلوى وعزاء لحياتهم الكادحة المرهقة[7].

يقول ديورانت عن المرحلة التي وصل العقل فيها إلى اكتساب دوره عبر مسيرة طويلة ومريرة: "إننا مدينون لفلاسفة القرن ١٨م/١٢هـ، وربما للفلاسفة الأكثر عمقاً في القرن١٧م ـ

---

(١) م . ن : ص ٢٢٣.
(٢) م . ن : ص ٢٢٧.
(٣) م . ن : ص ٢٢٨.
(٤) م . ن : ص ٢٥٨.
(٥) م . ن : ص ٢٥٧.
(٦) م . ن : ص ٢٥٨.
(٧) م . ن : ص ٢٥٧.

١١هـ، بالحرية النسبية التي ننعم بها [في الغرب] في الفكر والكلام والعقائد...وبسببهم استطاعت ديانتنا [المسيحية] أن تتحرَّر أكثر فأكثر من الخرافة البليدة الكئيبة، واللاهوت الذي يبتهج بالتعذيب...وبسبب هؤلاء فإننا هنا الآن نستطيع أن نكتب دون خوف ولا وجل، ولو مع شيء من اللوم" (١).

****

(١) م . ن : ص ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

الفصل السادس

هل يمكن المقاربة بين الردة وعصرنا الحاضر ؟

تمهيـــــد

من أين نبدأ ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين الميلادي، وقطعنا شوطاً من أوائل القرن الخامس عشر الهجري؟ ومن غير الجائز،وليس من الواقع في شيء، أن يسود منطق التناقض حول التساؤل التالي: هل أمتنا متخلفة، أم هي غير متخلفة؟

تعترف الأمة بالإجماع، أن الأمة متخلفة ـ عربية كانت أم إسلامية ـ ويتأيد هذا الاعتراف بأقوال كل أبنائها، نقليون وعقليون؛ مؤمنون ـ متدينون وعلمانيون؛ نخبويون وعاميّون...

وهل تعترف الأمة أنه من الواجب أن تنتقل إلى مصاف الشعوب المتقدمة أم لا؟ ومرة أخرى تعترف الأمة أن الواجب يقضي بضرورة أن تتقدم. فالأمة متخلفة، وقدرها ـ بإرادة أبنائها ـ أن تتقدم، ولكن كيف؟

من هنا تبدأ الإشكالية، ومن هنا يأخذ التناقض مداه بين آراء أبنائها. فكل خلافها، إذاً،يدور حول علامة الاستفهام :"كيف"؟ فأبناء الأمة متّفِقون حول تشخيص الواقع الراهن، لأنهم يحيون فيه وبه ومعه، فالواقع شاخص واضح تحت السمع والبصر وكل الحواس الأخرى...وفي القلوب والعقول.

أما الخلاف فيدور حول تشخيص الماضي،كنقطة انطلاق لتشخيص الأمراض، من جهة؛ وعلى استشراف صورة المستقبل من جهة أخرى. فتشخيص الماضي له علاقة وثيقة بتشخيص المستقبل،لماذا؟

ينطلق النصوصيون/السلفيون من أن التخلف الحاصل كـان نتيجـة للابتعـاد عـن الديـن ـ وتحديداً الابتعاد عن سيرة السلف الصالح ـ فالشـفاء مـن الأمـراض لـن يكـون إلا بـالعودة إلى تقليدهم تقليداً صحيحاً؛فصورة المستقبل عندهم مرتبطة بالعودة إلى الأصول السلفية التي أثبتت صلاحها لخير الأمة.

لم يُنقل الماضي بدقة وموضوعية،بل غلبت على نقلـه الأهـواء المذهبيـة والسياسـية والطبقية؛فلم يبق منه إلا محطات رئيسة واضحة،ونتائج ملموسة مخيبة للآمال.

لقد نقلنا من الماضي، في خطابنا الراهن ـ وليس في بحثنا النقـدي والموضوعـي ـ الصـورة المشرقة،مع انه لاريب في إشراق بعض الصورة. وكان النقل الخطابي ذا علاقـة بمرحلـة التحـرر والاستقلال، فوُضِعَت الصورة الماضية المشرقة في خدمة الخطاب التعبوي؛ وهذه مسألة في غاية الأهمية، إلا أنها ليست الأهميـة كلّهـا. فلـو استـمرت ـ وهـي مستـمرة حتـى الآن ـ فإنهـا تتحول، بلا ريب، إلى أحلام وأوهام وسراب...

فلو كان الماضي مشرقاً، إلى الدرجة التي وصفه الخطاب التعبوي، لما كان من المنطقـي أن تسود الحاضر أية مسحة من الظلام. فالنتائج التي تحصدها الأمة اليوم هي أوضح علامـة تؤكّـد أن التاريخ الماضي لم يكن مشرقاً إلى الدرجة التي أوصله إليه الخطاب التعبوي.

فإذا كان للخطاب السياسي أو الديني أو السياسي ـ الديني أهدافه المرحليـة، فـإن البحـث الرصين عليه أن يرى صورة التاريخ كما كانت بالفعل.

إمتنع بعض النخبويين ـ من أبناء الأمة ـ وانعكس امتنـاعهم تضليـلاً علـى وعـي الجماهـير الواسعة، وهي إنفعالية بحكم طبيعتها الثقافية الموروثة، عن النظر إلى الجانب المظلم من الصورة، كرد فعل على ما شاب أبحاث عدد من المستشرقين الأجانب مـن ضـلالات ذات اسـتهدافات مسيئة لأمتنا. ولكن علينا أن لا ننسى أن المادة التي اسـتخدمها المستشـرقون حتـى اسـتطاعوا الوصول إلى النتائج المسيئة كانت مـواداً أوليـة اسـتخرجوها مـن عجـين التـاريخ الـذي سـجّله مؤرخو تاريخنا، من جهة؛ ومن الثغرات الموجودة في جدراننا العقائدية ـ المذهبيـة، أومـن تراثنـا السياسي والطبقي والاجتماعي من جهة أخرى؛فتسللوا منها في سبيل النيل منا...

أما الخلاف حول استشـراف المستقبل، فلـم يكـن أقـل حِـدَّةً مـن الخـلاف الدائـر حـول تشخيص جزء الصورة القاتم،فبدا والحال كذلك ـ وهو صحيـح كمـا نحسـب ـ وكـأن تقييـم الماضي واستشراف المستقبل يرتبطان ارتباطاً جدلياً.

أما نحن فنحسب أن العلاقة بين الماضي والمستقبل صحيحة، فأساس الخلاف يستند إلى افتراقات عقائدية: منها المذهبية الدينية، ومنها السياسية الطائفية، ومنها القطرية والقومية والأممية...

فالتاريخ، سواء كان في جوانبه العقائدية ـ الدينية، أو الأيديولوجية السياسية، خضع إلى أهواء هذه أو تلك من الفرق الدينية؛ أو هذا وذاك من المذاهب السياسية الفئوية؛ لذا أخذ كل اتجاه يغرف من التاريخ ما يُدَعِّم اتجاهاته وأهوائه.

وكان من أخطر ما دار الخلاف حوله ـ ولا يزال مستمراً حتى الآن ـ هو البحث العقائدي الديني الإسلامي المذهبي،والذي أسبغ عليه كل فريق صفة القدسية...فكما فرَّخ هذا الخلاف وتفرَّع في الماضي،جاء الحاضر الراهن ليشهد استمرار التفريخ والتفريع...

إصطدمت كل دعوات التجديد،والبحث عن أسباب التخلف،بموجات التقديس للماضي ـ تاريخاً وعقائد ـ فأصبح المستقبل مرتبطاً بعودة المقدس ولا شيء غير ذلك.ولهذا قُمِعَت كل اتجاهات التجديد بفتاوى الاتهام بالردة.فما زالت الردة ـ حتى الآن ـ سلاحاً يمتشقه الأصوليون كلما أعجزهم الرد على كل فكر جديد.فهل يمكن المقاربة بين مبدأ الردة وعصرنا الحاضر؟

****

I - الضياع بين السلطة والمعارضة يسبق حركة التبشير بالإحياء الإسلامي.

١ ـ المذهبية في خدمة السلطان:

بعد أن انتصر المماليك (٦٤٨ ـ ٩٢٢ هـ/١٢٥٠ ـ ١٥١٦م) على التتار في معركة عين جالوت في العام (٦٩٠ هـ/١٢٦٠م)، وقضوا على آخر المعاقل الصليبية في الشرق في العام ٦٩٠ هـ = ١٢٩١م، جددوا الخلافة العباسية ليستمدوا شرعية حكمهم منها،لكن الخلفاء ظلوا هيكلية رمزية ضرورية لاستمرارية الدولة الإسلامية، بينما بقي الحكم، فعلياً، في أيدي الطبقة العسكرية الحاكمة في جميع الميادين(١).

بايع السلطان المملوكي بيبرس في العام (٦٥٩هـ/١٢٦١م) الخليفة العباسي المنتصر بـا لله؛ وحكم باسمه،وبهذا أحاط عرش المماليك بالقداسة، وأصبحت سلطته شرعية، وخاصة عندما استبقى الخليفة في القاهرة. وهكذا أعيدت الخلافة العباسية، وعاشت في القاهرة طيلة حكم المماليك، لكنها كانت بلا حول ولا قوة ولا رأي في سياسة الأمور (٢).

إنقسمت الدولة العباسية، في ذلك العهد، إلى دول رئيسة ثلاث :دولة المماليك في سوريا والعراق ومصر، ودولة المغول في إيران، ودولة الأتراك العثمانيين في آسيا الصغرى.

أصيب المغول بالحيرة إلى أي المذاهب الإسلامية ينتمون في سبيل تدعيم الموقع السياسي لدولتهم، فاختاروا المذهب السني في البداية، ثم انتقلوا إلى المذهب الشيعي، إلى أن استقر اختيارهم، أخيراً للمذهب السني.

---

(١) ضومط، انطوان خليل: **الدولة المملوكية**: دار الحداثة: بيروت: ١٩٨٢: ط٢: ص٧.

(٢) شلبي،أحمد: **موسوعة التاريخ الإسلامي (ج٥)**:مكتبة النهضة المصرية: القاهرة:١٩٨٦: ط٧:ص ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

أما الأتراك العثمانيون، فقد حاولوا تدعيم شرعية سلطتهم باختيار التيار الصوفي، إلى أن استقر اختيارهم، أخيراً للمذهب السني الحنفي.

أما المماليك فاعترفوا بالمذهب السنية الأربعة مع ترجيحهم كفة المذهب الشافعي، فلماذا؟

بعد الانتصارات التي حققها المماليك عملوا على كسب تأييد النخب الدينية والفئات الشعبية لمواجهة التحديات العسكرية. ولما كانت المذاهب السنية الأربعة ممثلة للإسلام السني على المستوى الشعبي، احتضن المماليك المذاهب الأربعة؛ فذلك يعني احتضاناً للإسلام السني كله، وعلى المستويات كافة. ولأن الشافعية كانوا كثرة بين الناس،فقد احتفظ المماليك لهم ببعض الامتيازات بين القضاة الأربعة[1].

إعترف بيبرس بالمذهب الحنبلي،وعيَّن لهم قاضٍ أسوة بالمذاهب الأخرى؛ بيد أن الحنابلة، ممثلين بأهم أعلامهم أحمد بن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م)، إستثاروا نقمة المذاهب الأخرى بسبب ادعائهم أنهم الممثلون للعقيدة الخالصة الرشيدة،إلى أن دفعوه إلى المحاكمة، فصدرت بحقه عدة أحكام بالسجن[2].

ولكي يقنع الأحناف السلطان المملوكي بتحويل المذهب الحنفي إلى قانون للدولة، عمل الطرسوسي الحنفي في حوالي النصف الثاني من القرن ٨هـ/ القرن١٤م، وذلك عندما وضع رسالته المسماة "تحفة الترك"، والتي برهن فيها على شرعية سلطة الترك، إذ لم يشترط فيها أن يكون السلطان مجتهداً ولا قرشياً [3]، بينما الشافعية ـ كما يحسبون ـ تشترط في السلطان أن يكون مجتهداً وقرشياً[4]، إلا أنه في حقيقة الأمر،أجاز الماردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ/ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨م)، وهو شافعي،شرعية إمارة الاستيلاء بحجة "حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام المدنية"[5].

لم يكن يعني المماليك ما يجري من صراعات وخلافات بين المذاهب السنيَّة الأربعة، بل كان جلّ ما يستحوذ على اهتمامهم هي تلك الفتاوى التي تصب في صالحهم ـ كمثل أموال الأيتام وإجازة الزكاة فيها كما تقول الشافعية، ويخالفهم الأحناف[6].

---

(١) السيد،رضوان:"الفقه والفقهاء والدولة"(١٢٩ ـ ١٥٩):**مجلة الاجتهاد(العدد٣)**:بيروت: ١٩٨٩: ص٣٠.

(٢) بروكلمان ، كارل : م . س : ص٣٧٠.

(٣) السيد،رضوان :"الفقه والفقهاء والدولة": م . س : ص ١٤٠.

(٤) م . ن : ص ١٤٤.

(٥) م . ن : ص ١٤٥.

(٦) م . ن : ص ١٥٢.

ولا يرى الشافعية أيضاً توريث ذوي الأرحام، أي الأقرباء غير المباشرين، وفي ذلك مصلحة للدولة المملوكية حيث يحق لها أن تضع اليد على الأموال في مثل هذه الحالة. ولهذا السبب تولى الشافعية ديوان الأموال الحشرية[1].

أما الدولة الصفوية، فتأسست في العام (٩٠٧هـ/١٥٠٢م) في بلاد فارس، وأعلن مؤسسها الشاه اسماعيل الصفوي التشيُّع مذهباً رسمياً للدولة[2]. واستقر الأمر لها إلى نهاية العام (١١٤٩هـ/١٧٣٦م) حين سقطت، بعد اضطرابات داخلية، على أيدي (بنادر طهماسب قولي خان) فأنهى العقائد الشيعية باعتبارها مخالفة لمذاهب أسلافه[3].

أما في العهد التركي، بعد سليم الأول، فقد أخضع الأتراك الهيئات القضائية والدينية إلى سلطة مفتي إستانبول بوصفه شيخ الإسلام. وكانت هذه السلطة نظرية بالكامل، لأن تثبيت سلطته،على رأس الإدارة برمتها،جاء للاستفادة منه فقط كلما ألَّمت بالسلاطين أحوال عسيرة كإصدار فتوى تُبرِّر للسلطان بعض الأعمال الحربية[4].

٢ - الفرق الصوفية تنازع علماء الدين دورهم :

أخذ شيوخ الطرق الصوفية (الدراويش)، منذ القرن ١٢هـ/١٨م، ينازعون علماء الدين احترام الشعب لهم. وكان العلم احتكاراً لأسر معينة، وقد منع رجال الدين أي تجديد في عالم الفكر حتى أنهم لم يسمحوا بطباعة الكتب الدينية عندما تأسست أول مطبعة عربية في العام (١١٥٠هـ/ ١٧٣٧م)[5].

وعلى العموم كان معظم كبار العلماء يتحدرون من عائلات محلية ثرية أو ميسورة؛ واشترى أكثرهم عقارات وأملاكاً بمبالغ طائلة؛ ووجد بعضهم في المهن والحِرَف والتجارة، بشكل أساسي، مجالات واسعة لتنمية إمكانياتهم وزيادة مداخيلهم.وكان لعلاقتهم مع السلطة تأثير مهم في زيادة نفوذهم، وتحصيل المزيد من المناصب والخيرات[6].

---

(١) م . ن : ص ١٥٣.

(٢) بروكلمان ،كارل: م . س : ص ٤٩٧.

(٣) م . ن : ص ٥٢٦.

(٤) م . ن : ص ص ٤٧٨ - ٤٨٠.

(٥) المحافظة،علي: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**:الدار الأهلية:بيروت: ١٩٨٧:د.ط:ص١٣.

(٦) عماد،عبد الغني:"العلماء والمجتمع في بلاد الشام": **جريدة السفير**:بيروت:تاريخ ٢١ و٢٢ /١٩٩٣/٧.

من الصعب أن ندرك ظهور المتصوفة والأولياء على الساحة الاجتماعية من دون الوقوف على التناقضات التي طبعت المجتمع الذي ظهرت فيه؛ إذ لم يكن منطقياً أن يعرف التصوف نمواً وانتشاراً من دون أن يكون له طرح اجتماعي يلامس عواطف الفئات المتضررة[1].

إنعكس الوضع الاجتماعي - الاقتصادي على تكاثر التكايا التي ينتسب إليها الآلاف، فاضطر السلاطين العثمانيين للإنفاق على هذه المؤسسات بأن خصصوا لها أوقافاً من الأملاك والأرض[2]. كان الثمن فادحاً في المجال الروحي بعد أن ساد التطرف؛ وكان النظام الصوفي عاجزاً عن تطوير الخبرة الروحية لدى كل ممارسيه. وتزخر آداب القرنين ١١ و١٢هـ/١٧ - ١٨م بشخصيات قدسية من كل الأنواع والطبقات، وبأمثلة من قدراتهم الخارقة وكراماتهم الخاصة؛ فانساق الدراويش إلى أعمال الغش، وكان رجل الشارع يضع ثقته في قوة معجزاتهم[3].

إنتشرت الطرق الصوفية في كل من المغرب والمشرق بشكل متواضع مع انتشار التفاوت الطبقي بين الطبقة العامة البائسة والطبقة الخاصة الميسورة. فقد تجلّت الأزمة الثقافية في المغرب في محاربة التيار العقلاني، خاصة بعد أن تسرَّب الفكر الغزالي فيه، وأسهم في تكوين قاعدة صلبة لنشؤ التصوف. وانتشرت البدع والمنكرات،وسادت مظاهر الانحلال والتفسخ، والانغماس في ألوان البذخ والترف[4].

أما في المشرق فقد جاءت التطورات السياسية، في القرن ٦هـ/١٢م، من جرَّاء حرب الحدود المستمرة، لكي تسهم في تكوين منظمات محلية من الغزاة/المجاهدين في سبيل العقيدة، وقام المتصوفة برعاية جمعيات مماثلة[5].

ولما كانت القبائل التركية تعتنق المسيحية والزرادشتية والبوذية والمانوية، ولما وجدوا أشكالاً عدة من المذاهب الإسلامية كان عليهم أن يختاروا واحداً منها. ولأن جماعات "الفتوَّة"، وهي منظمات الجهاد في سبيل العقيدة،كانت متأثِّرة بالتصوف فإنها كانت الأقرب إلى خلفياتهم الدينية والاجتماعية السابقة لإسلامهم فانخرطوا في صفوفها[6].

---

(١) بوتشيش،إبراهيم القادري:**المغرب والأندلس في عصر المرابطين**:دار الطليعة:بيروت: ١٩٩٣:ط١:ص١٢٧.

(٢) جب،هاملتون:**المجتمع الإسلامي والغرب(ج٢)**:الهيئة المصرية العامة للكتاب:القاهرة: ١٩٩٠:د.ط:(تعريب:أحمد عبد الرحيم مصطفى):ص٣٧٨.

(٣) م . ن : ص ٣٨٠.

(٤) بوتشيش ، إبراهيم القادري :م . س : ص ١٢٨.

(٥) جب ، هاملتون :م . س : ص ٣٤٤.

(٦) م . ن : ص ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثَبُتَ أن اندماج تنظيم "الفتوة" في القيادة الصوفية أخرج إلى حيِّز الوجود أنشط وأنجح تنظيم اجتماعي ظهر في القرون المضطربة الممتدة أربعة قرون، امتدت من القرن ٥ ـ ١٠هـ/١١ ـ ١٦م؛ بحيث اعتمد كل من الترك العثمانيين والصفويين بتوسعهم على أيدي هذه المنظمات. واعتمد السلاجقة، بدورهم، على الاتجاهات السُّنِّيَّة في مواجهة موجات المروق، فنقلوا الفقهاء إلى الأناضول،الذين ـ بدورهم ـ شكَّلوا هيئات"فتوة"جديدة سمحت لرؤسائها بالسيطرة على الريف في المجالين الاقتصادي والديني[١].

وفي القاهرة، وفي أثناء القرن١٣هـ/١٩م، تمتّنت علاقة التجار والحرفيين مع زعماء الطرق الصوفية؛ وكان الأزهر، منذ القرن١٠هـ/١٦م، مركزاً للتجمُّعات الصوفية؛ و تمتّنت علاقة المجموعات الثلاث: العلماء والطوائف المهنية والجماعات الصوفية، فشكَّلت تياراً قوياً في التأثير على السلطة[٢]. وبلغ من تأثير البكري ـ أحد مشايخ الصوفية، أنه كانت له اليد الطولى في اختيار شيخ الأزهر. وكان لديه كثير من الأتباع،حتى أنه كان كل العلماء وزعماء التجار يقبِّلون يديه ويُبجِّلونه. وكان لشيخي الصوفية ـ السادات و البكري ـ القدرة على جمع قوة شعبية مسلَّحة تتكون من سبعين إلى ثمانين ألف رجل مسلَّح في يوم واحد. و كانا على قدر كبير من الغنى ومن التأثير السياسي في مصر منذ القرن ١٢هـ/١٨م إلى أواسط القرن ١٣هـ/١٩م[٣].

وبالإجمال، ومنذ القرن ٦هـ/١٢م، إنتشرت طرق الدراويش ـ ذات الأفكار الصوفية ـ على نطاق واسع، فاعتنقها العوام والأميون من المدن، وغدت مؤسسات اجتماعية ومراكز ثقافية وحركات سياسية يُحسَب لها حساب. فأثارت الشكوك في نفوس العلماء، فناصبوها العداء؛ لذا سعى مؤسسوها إلى حماية أنفسهم بأن أعلنوا ولاءهم لأحد الأئمة الكبار من أهل السُّنَّة.لكن العداء لها زاد من شعبيتها، وانتشرت زواياها بشكل واسع في شمال أفريقيا(تونس، الجزائر، ليبيا). وانتشرت، أيضاً، في العراق وسوريا ومصر. وبلغت الطرق الصوفية شأواً بعيداً، في أثناء القرن١٢هـ/١٨م، فانضمَّ إليها أعداد كبيرة من العلماء الذين أصبحوا شيوخاً متصوفين. وفي المقابل أصبح شيوخ المتصوفة أمثلة صارخة في الفساد، فعمَّت روح اللامبالاة واللامسؤولية، وأصبحت البلاد في انحطاط ثقافي عام[٤].

---

(١) م . ن : ص ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) السيد،عفاف لطفي:"العلماء و دورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر"(٢١٥ ـ ٢٣٧): **مجلة الاجتهاد**:بيروت:العدد ٤ :١٩٨٩:ص ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٣) م . ن : ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٤) المحافظة ، علي : م . س : ص ص ١٦ ـ ٢٠.

فالدارس لا يستطيع أن يحدد المبادىء المميزة لكل طريقة بدقة، فالطرق كانت تتميَّز بمرونة لامتناهية، بعضها ابتدأ سُنّياً وانتهى شيعياً، وأصبحت المبادىء من التداخل بحيث يصعُب فصلها. فالإسلام، في القرن١٢هـ/١٨م،كان يشبه سجادة متعددة الألوان، لا يقوم نموذجها على القرآن والسُّنّة والحديث، والوجدان الحلاَّجي، والتفسير الباطني ووحدة الوجود عند ابن عربي، والحساسية الجمالية عند ابن الرومي، والطقوس المخدِّرة عند الطرق التي تتميَّز بالهيام الصوفي فحسب، بل اتّكأت على الفلك والسحر، أيضاً؛ وفوق هذا كله تقديس الأولياء، أحياءً وأمواتاً[1].

٣ ـ المذهبية النصوصية في خدمة المعارضة :

يرى محمد عمارة أنّ الحضارة العربية الإسلامية،التي تبلورت من الفكر الإسلامي،كما صاغها المتكلمون العقلانيون، ترتكز على قاعدتين:

ـ العروبة بالمعنى الحضاري لا العرقي، أي ضد التطرُّف الشعوبي من جهة، وضد التعصُّب الذي أحيته الدولة الأموية من جهة أخرى.

ـ العقلانية، التي تحوَّل بها الإسلام إلى موقع الهجوم ضد التيارات الفكرية المعادية، وهيَّأت له الانتشار دون إكراه.

وما إن أحلَّ الخليفة العباسي المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ=٨٣٣ ـ ٨٤٢م) عنصر الموالي من الترك المماليك في الجيش قيادة وجنوداً؛ ولما كان هؤلاء أبعد ما يكون عن الاهتمام بالتفكير العقلي والفلسفي، وكانوا أميل إلى "العامة"... خصوصاً وأن التيار العقلاني كان منحازاً إلى جانب الثورة ضد أئمة الجور، على حين رفض السلفيون/ النقليون الثورة كطريق للتغيير؛ حينئذٍ انفتح الطريق، بسيطرة المماليك، أمام الانقلاب الفكري، فاستُبدِلَت السلفية بالمعتزلة، وحلَّت النصوص محل العقلانية والرأي والتأويل. وعندما أراد المتوكل أن يملأ الفراغ، الذي حدث بإقصاء المعتزلة عن جهاز الدولة، إستشار الإمام أحمد بن حنبل، فقدَّم قليل العلم من السلفية على علماء الكلام؛ فالأول ـ وفق معاييره ـ سُنّي ذو دين، أما الثاني ـ مع علمه ـ يضرُّ الناس في الدين. وهكذا ساد نهج السلفية النصوصي في البحث والتفكير.

أتت، بعد ابن حنبل، أجيال من النصوصيين، فكان من أهمهم في العهد المملوكي: ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م)، وابن القيِّم الجوزية (٦٩١ ـ ٧٥١هـ/١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م). فواصلت الحركة السلفية على أيديهما السير على منوال العقائد التي صاغها ابن حنبل ومعاصروه.

(١) حب ، هاملتون :م . س : (ج٢): ص ٣٧٦.

ولكن لم تنجح عملية الإحياء بواسطتهما فيما نجح فيه أحمد ابن حنبل؛ فلم تصبح مذهباً للدولة، وإنما ظلّت حركة معارضة يلقى أعلامها السجن والعنت والاضطهاد(١).

أما في العهد العثماني فقد برز من هذه الحركة أعلام مشهورون، منهم: محمد بن عبد الوهّاب (١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣ ـ ١٧٩٢م)؛ وهو الذي أسَّس المذهب الوهابي ـ وهو اليوم المذهب الرسمي للمملكة العربية السعودية.

وعلى الرغم من اختلاف النصوصيين ـ الحنابلة في بعض الأحكام لكن منهجهم النصوصي بقي ثابتاً مع إضافات اقتضتها الاستجابة لمشكلات العصر الذي عاشوا فيه. وحول ذلك يقول ابن تيمية، بعد أن انتشر في عصره كثير من البدع والخرافات ـ حسب ظنه ـ وطمست نقاء الإسلام: "إن جماع الدين أصلان: أن لا يُعبَدَ إلا الله، ولا نعبده إلا بما شرَّع، لا نعبده بالبدع..."(٢).

ويصف ابن القيم الجوزية ابن حنبل: "أنه إمام أهل السُنّة على الإطلاق... وإن أئمة الحديث والسُنّة، بعده، هم أتباعه إلى يوم القيامة" (٣). وقد صاغ ابن الجوزية أصول المنهج النصوصي بخمسة أركان: النصوص ـ ما أفتى به الصحابة ـ إذا اختلف الصحابة ينتقي من أقوالهم ما كان أقربها إلى السُنّة ـ الأخذ بالمُرسَل من الحديث الضعيف ـ القياس للضرورة"(٤).

وبسبب من القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص يقول ابن الجوزية: "إن فتاوى الصحابة أولى أن يُؤخَذَ بها من فتاوى التابعين؛ وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، و هلُمَّ جراً...وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب"(٥).

يرى محمد عمارة أن النصوصيين يقعون في التناقض، أيضاً، عندما يقطعون بالحكم على أساس النص، ثم يُقرُّون في الآن ذاته بأن الفتاوى والأحكام تتغيَّر وتختلف بحسب تغيُّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والعقائد(٦).

ولهم موقف مُستَغرَب من الدولة، حيث يحسبون أنها، وإن بلغت من الظلم مبلغاً عظيماً... وحيث أقدم أعلام سلفية العصر الوسيط على نقد الدولة ومعارضتها ، إلا أنهم أحجموا عن نزع الشرعية عن جهازها الظالم، فدعوا إلى طاعته ونهوا عن الثورة ضده(٧).

---

(١) عمارة،محمد: **تيارات الفكر الإسلامي**:م . س: ص ص ١٣٣ ـ ١٣٥.
(٢) م . ن : ص ١٣٧.
(٣) م . ن : ص ١٣٧.
(٤) م . ن : ص ١٣٨.
(٥) م . ن : ص ١٣٩.
(٦) م . ن : ص ١٤٧.
(٧) م . ن : ص ١٥٢.

II - حركة التبشير بالإحياء الإسلامي: تيارات وتنظيمات

١ - تيارات التبشير بالإحياء الإسلامي:

أدت حركة تراكم التأثير الخارجي، مع مساعدة من عوامل التخلُّف الداخلي، إلى ولادة تيار إسلامي ناقد، فأخذ يتّجه نحو العمل في سبيل الإصلاح الديني.

كانت مصادر التأثير الخارجي تهبُّ من أوروبا بعد الثورة الحضارية التي انتشرت فيها، تحديداً بعد فصل النزاع الدامي بين النقل المسيحي والعقل الأوروبي لصالح العقل.

أما عوامل التخلُّف الداخلي فشملت شتى النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والدينية...

إنعكست، منذ النصف الثاني من القرن١٣هـ/١٩م، تأثيرات المتغيرات الحضارية الخارجية، وعوامل التخلف الداخلي، وتفاعلت في وجدان وعقول نخبة من علماء الدين المسلمين. وأخذت إشكالية التقدم والتخلف تتمظهر في حركة هؤلاء العلماء الفكرية، فأنتجت تياراً نقدياً حاول أن يضع بعض أسس التغيير في التفكير والعمل. وربما باستعراضنا لأهم أعلام هذا التيار ينير أمامنا - إلى حد ما - مسار التغيير الذي بدأت تسلكه الحياة العقلية الإسلامية والعربية منذ قرن ونصف القرن تقريباً.

(**جمال الدين الأفغاني** (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ/١٨٣٨ - ١٨٩٧) : نادى بتوحيد الأديان الثلاثة فاصطدمت فكرته بالموانع والعراقيل التي يضعها - كما يقول: "بأولئك المرازبة الذين جعلوا كل فرقة بمنزلة حانوت، وكل طائفة كمنجم من مناجم الذهب والفضة"، ورأسمالها: "ما أحدثوه من الاختلافات الدينية والطائفية والمذهبية" بحيث أن أي رجل يجسر على مقاومة هذه التفرقة، أو هذه التجارة، لن يكون إلا كافراً، جاحداً، مارقا[(١)] .

---

(١) جدعان، فهمي: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**: المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت: ١٩٨١: ط٢: ص١٥١.

أما كيف يتم إصلاح الأمة؟ هل بنشر المعرفة أم بنشر المدارس، وهذه تتطلّب ـ كما يرى الأفغاني ـ إمكانيات مادية وأوقات طويلة[١] . إلا أنه يصل أخيراً إلى أن العلاج الناجع يكون برجوع الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته[٢] . وإن هذه العودة لن تكون سوى بتخليص المعتقدات مما لحق بها من تشويه وسؤ التأويل ـ وهنا يحدد الأفغاني بعض أسباب تخلّف المسلمين بما يلي:

ـ إستسلام المسلمين "للقضاء والقدر"، التي إن عُدَّت من أصول دينهم، إلا انهم أساؤا التمييز بين الاعتقاد بالقضاء والقدر، وبين الاعتقاد بمذاهب الجبرية القائل: "إن الإنسان مجبور محض في جميع أفعاله"[٣] . ويخلص قائلاً إن الاعتقاد: "بالقضاء والقدر إذا تجرَّد عن شناعة الجبر تتبعه صفة الجرأة والإقدام... وبذل الأرواح في سبيل الحق"[٤] .

ـ إنما بالإضافة إلى ما نجم عن الاعتداءات الخارجية على الأمة الإسلامية، أدَّت بعض التصرفات الداخلية لسياسيي المسلمين (فساد الأخلاق ـ الاستبداد...) دوراً لا يقلُّ حسماً في عملية التدهور[٥] .

ـ كان لفساد العامل الأخلاقي دوراً في الانحطاط؛ فلما اتبع المسلمون "الأهواء الباطلة، وانكبوا على الشهوات الفانية، وأتموا عظائم المُنكَرات... فأخذهم ا لله بذنوبهم، وجعلهم عبرة للمعتدين". أما السلف فتحلّى بأخلاق وفضائل رفعتهم إلى شاهق الوجود؛ فعلينا ـ كما يدعو الأفغاني أن نقتفي أثر السلف[٦] .

ففي إطار عقيدته الفكرية، كأساس للتمدن، يظل الأفغاني أولاً وأخيراً"هذا المفكر الذي اعتقد اعتقاداً جازماً أن التمدن الحقيقي مكافيء تماماً للدين؛ وإن السعادة الحقيقية... لا يجوز أن تُلتَمَس إلا في الدين الخالص الذي هو الإسلام... وهو الذي يسمح ببناء نظام إجتماعي متماسك يسعى لخير المجموع"[٧] .

أما التمدن المرادف للمكتسبات العلمية، التي لا يترتب عليها إلا "الفائدة" و"الكسب" و"الربح"، فليس هو التمدن الحقيقي[٨] .

(١) م . ن : ص ١٥٢.
(٢) م . ن : ص ١٥٣.
(٣) م . ن : ص ١٥٧.
(٤) م . ن : ص ١٥٨.
(٥) م . ن : ص ١٥٨.
(٦) م . ن : ص ١٦٢.
(٧) م . ن : ص ١٦٥.
(٨) م . ن : ص ١٦٦.

وفي إطار عرضه لمقاومة الغرب في الصراع الذي كان دائراً، يرى الحل في الدعوة إلى جامعة إسلامية. وفصّل مشروعه بالنقاط التالية: إن الغرب عدو مناهض للشرق على العموم وللإسلام على الخصوص، وذلك بسبب استمرار التعصب المسيحي ــ عمل الدول الأوروبية المستمر لإبقاء الشرق متخلّفاً ـ تصوير النصرانية لآمال المسلم ورغباته بصور الهزء والسخرية والعبث والازدراء...

فلكل تلك الأسباب ـ يدعو الأفغاني ـ إلى اتحاد الشرق الإسلامي اتحاداً دفاعياً للذود عن كيانه؛ وفي سبيل الوصول إلى هذه الغاية دعا إلى اكتناه أسباب التقدم في الغرب [١] .

(**عبد الله النديم** (١٢٦١ ـ ١٣١٤هـ/١٨٤٥ ـ ١٨٩٦م) . يقرر أن الدين الإسلامي كان السبب الوحيد في المدنية و توسيع العمران ايام كان الناس عاملين بأحكامه. فحث العلماء على أن يقوموا بدورهم في عملية النهوض بالأمة، وأن يقوموا بدور بارز في شؤون السياسة [٢] .

(**عبد الرحمن الكواكبي** (١٢٦٥ ـ ١٣٢٠هـ/١٨٥٤ ـ ١٩٠٢م). كانت حاله كحال معاصريه، فقد أحسَّ معاصروه بحالة انحطاط الأمة. وقال أنه لو لم يكن الإسلام متين الأساس لما احتفظ بوجوده في خلال أكثر من ألف عام من الانحطاط [٣] . وقد حدد بؤر الانحطاط بثلاث: الدين و الأخلاق والسياسة. إلا أنه حسب أن الأسباب السياسية للتدهور هي الأكثر حسماً؛ وقد بيَّن ذلك في كتابه (طبائع الاستبداد) ، فيعدد فيه الأسباب التالية:

بعد أن كانت السياسة الإسلامية نيابية اشتراكية، أي ديموقراطية تماماً، صارت بعد الراشدين ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بالمطلقة [٤] . فالسياسة المطلقة، وفقدان الحرية والعدل، وغياب الشورى...هي المظاهرالأساسية التي يتولّد عنها الفتور العام لدى المسلمين. وليست هذه المظاهر سوى وجوه مختلفة للاستبداد السياسي [٥] .

فالاستبداد ـ يتابع الكواكبي ـ لا يصدق مطلقاً على الدين الإسلامي [٦] ؛ فهو قد تكوَّن عندما أسلم أهل الإسلام الجاهلين الأمر للمستبدِّين الذين اتخذوه وسيلة لتفريق الأمة من جهة، وقوَّى تقليد الآخرين دعائم الاستبداد بشكل مخالف تماماً لتعاليم الإسلام مثل (احترام الأعاظم

(١) م . ن : ص ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٢) م . ن : ص ١٧٥.
(٣) م . ن : ص ٢٨٩.
(٤) م . ن : ص ٢٩٠.
(٥) م . ن : ص ٢٩٢.
(٦) م . ن : ص ٢٩٣.

احترام عبادة ـ طاعة الكبراء على العمياء مما يماثل حال البابوية ـ محاكاة الرهبنة واصطناع الفقر والتصوف ـ سد باب الاجتهاد...) من جهة أخرى (١).

(**محمد عبده** (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ/٨٤٩ ـ ١٩٠٥م): لم يظهر في علم الكلام، منذ القرن ٤هـ/١٠م، كتاب جديد. يرى فهمي جدعان أنه من بين المؤلفات الحديثة إنفرد كتاب (رسالة التوحيد)، الذي صنّفه محمد عبده، بعناصر كلامية (٢).

للعقل عند محمد عبده حدوداً لا يتخطّاها، لأنه لا يدرك إلا عوارض بعض الكائنات. أما الوصول إلى كنهها وحقائقها فأمر يمتنع عليه. وفاعليته، أيضاً ـ أي العقل ـ وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظّم. وإنه لأمر مؤكّد ـ كما يرى محمد عبده ـ أن سلطة الوجدان على الإنسان أقوى من سلطة العقل؛ إذ ما هو الذي يثير النفس الفردية ويدفعها إلى حالة يغلب فيها الخيرعلى العمل؟ ولا يتيسّر هذا كله إلا "بالعقيدة الدينية"؛ بهذه العقيدة وحدها يمكن للعيون أن تبكي وللقلوب أن تخشع (٣).

أما دور العقل عنده فيضمن صحة أصول العقيدة، بينما الوجدان يحمل الإنسان إلى العمل الأخلاقي. لذا فإن العقل وحده لا يستقلّ بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد آلهي (٤).

ويرى محمد عبده أن الانحطاط لا يرجع إلى العقيدة الإسلامية نفسها، وإنما يرجع إلى توقف فاعلية العقيدة نفسها بسبب من توقّف فاعلية أهلها أنفسهم. ومن أسباب ذلك:

ـ تحوّل الإسلام من "دين عربي" إلى "علم عربي" فحسب؛ و قد تمّ ذلك عندما استعجم العرب وانقلب أعجمياً. وهؤلاء لم يحفلوا بالعلم ولا بأهله الحقيقيين.

ـ ويعود، أيضاً، إلى عقيدة "القدر"، التي لجأ إليها جيش من المُضلّلين لإيهان العزائم، وتثبيط النفوس، وغلّ الأيدي عن العمل (٥).

ـ وهناك جمود التعليم، و يتحمّل مسؤوليته فريقان: فريق المتعلمين على الطرق الجديدة، الذين ضَعُفَ إيمانهم بما سرى إلى عقولهم من التعليم الأجنبي. وفريق المتعلمين على الطرق

---

(١) م. ن: ص ٢٩٤.
(٢) م. ن: ص ص ١٩٦ ـ ١٩٧.
(٣) م. ن: ص ١٩٨.
(٤) م. ن: ص ١٩٩.
(٥) م. ن: ص ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

الرسمية الدينية، الذين جَمَّدَ التعليم عندهم عند العلوم القديمة، فأنكروا كل جديد[1]. وبذلك زرعوا اليأس في النفوس من أي تجديد[2].

(**محمد رشيد رضا** (ت في العام١٣٥٤هـ/١٩٣٥م): تابع سياسة أسلافه الأفغاني ومحمد عبده، فدعا إلى الوحدة الإسلامية؛ وعمل على البحث في جزئيات البدع وتفصيل القول في التعاليم الفاسدة والعقائد الزائفة والتربية المفيدة. ودعا في العام (١٣١٧هـ/١٨٩م) إلى أن للجامعة الإسلامية طرفان:

ـ **أحدهما**: يضم المعتقدين بالدين الإسلامي، ويتمُّ توثيق العرى بينهم وذلك بأن يدرس أهل كل بلاد إسلامية تاريخ البلاد الأخرى. ودعا إلى تأسيس صحافة، واستثمار موسم الحج للاتفاق على وحدة التربية والتعليم التي يحسب أن تعميم اللغة العربية كمالاً لها. ودعا إلى الاشتراك في المشروعات والأعمال النافعة.

ـ **أما الثاني**: فهو ارتباط المسلم وغيره من أرباب الملل برابطة الشريعة العادلة التي يُحكَمون بها بالمساواة؛ حيث يتم اشتراك المسلمين مع مواطنيهم، الذين يُحكَمون معهم بحكومة واحدة، بكل ما يعود على وطنهم وبلادهم بالعمران[3].

إنطلق محمد رشيد رضا من أن العمل السياسي المباشر لإقامة الجامعة الإسلامية ينطوي على محاذير؛ لذا حسب أن الأمر يمكن أن يتحقق عن طريق الإصلاح الديني والإصلاح التربوي:

ـ أما **الإصلاح الديني**، فهو ما يؤدي إلى المحافظة على الدين والعمل به وجمع المسلمين؛ وهذا لن يتمَّ بالشكليات كعمارة المساجد وبالإنعام على بعض الشيوخ... بل لا بد من أعمال تُناط بالحكام، وأعمال تُطلَب من العلماء، وأعمال تتعلَّق بالبلاد الحجازية.

وأهم أركان الإصلاح هي: جمع كلمة المسلمين على عقيدة واحدة، وأصول أدبية واحدة، وقانون شرعي واحد، ولغة واحدة هي العربية. ويتوقَّف هذا الإصلاح على تأليف جمعية إسلامية تحت حماية الخليفة؛ ويكون لها شُعَب في كل قطر إسلامي، وتكون أعظم شُعَبها في مكة المكرَّمة؛ وتكون أهم اجتماعاتها في موسم الحج؛ وأن يكون لها أعمال رئيسة ثلاث: تلافي البدع والتعاليم الفاسدة ـ إصلاح الخطابة ـ الدعوة إلى الدين[4].

---

(١) م . ن : ص ٢٠٦.
(٢) م . ن : ص ٢٠٧.
(٣) م . ن : ص ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.
(٤) م . ن : ص ٢٦٤.

ولا يتمُّ الإصلاح بمجرد الدعوة إلى وحدة إسلامية بواسطة التربية والتعليم، بل لا بد من أن تتوفر فيها شروط معيَّنة: طبيعة الحكم التي يجب أن تكون شورية - إستعداد الأمة للإصلاح - طريقة المسلمين في الدعوة إليه [1]، وذلك بتأليف الجمعيات السياسية السرية والجهرية والدينية والخيرية والعلمية والفنية والمالية [2].

فالتقدُّم والانحطاط - عند رشيد رضا - يخضعان لقوانين طبيعية ذاتية في الأمم، ولا يرتدَّان إلى مجرد الانتماء إلى الدين؛ إذ على المسلمين أن لا يتوهَّموا أن في الدين سرًّا روحانياً غير معقول يمدُّ الآخذين به بالنصر والقوة، ويعطيهم الغلبة والخوارق والكرامات [3].

لقد بدأت الحركة الإصلاحية على يد الأفغاني مستنيرة تعتمد على العقل خاصة عند محمد عبده، على الرغم من انتماءاتها السلفية والصوفية، تدعو إلى الأخذ بأساليب التقدم الحديث، العلم والصناعة؛ وتدعو إلى تأسيس نظم سياسية تقوم على الحرية والديموقراطية ممثلة بالمجالس النيابية، والحكومات الدستورية والمَلَكيات المُقيَّدة إن استحالت النظم الجمهورية [4].

ثم خبت الحركة الإصلاحية - كما يرى حسن حنفي - إلى النصف عند محمد عبده ارتداداً عن الثورة السياسية الشاملة، وإيثاراً لمناهج التربية والإصلاح الديني والخلقي، ونكوصاً عن التغير السياسي في جيل واحد، ورغبة في حركة طويلة الأمد تمتدُّ عدة أجيال [5]. ثم خبت إلى المنتصف مرة أخرى على يد تلميذه رشيد رضا الذي تحوَّلت الحركة الإصلاحية على يديه إلى سلفية مُعلَنَة؛ فعاد إلى رموز الحنبلية وصولاً إلى أحمد بن حنبل بالذات. فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة، وعن الدفاع عن الاستقلال الوطني للشعوب، وكردٍّ فعل على الحركات العلمانية في تركيا، راح يدافع عن الخلافة بعد إصلاحها؛ فضَعُفَ العقل لصالح النُبُوَّة، وقلَّ تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ إلى شرح للنصوص. وهنا ظهر حسن البنّا - تلميذ رشيد رضا - فأخذ السلفية، وحاول العودة بها إلى حماس الأفغاني ونشاطه [6]. وسوف نتكلّم عن حركة حسن البنّا في موقع لاحق من هذا الفصل.

(**عبد الحميد الزهراوي** (١٢٨٨ - ١٣٣٤هـ/١٨٧١ - ١٩١٦م). بينما قام الكواكبي بمكافحة الاستبداد السياسي، قام الزهراوي بمكافحة التحجر الفقهي و"العطالة الصوفية"،

---

(١) م . ن : ص ٢٦٥.

(٢) م . ن : ص ٢٦٧.

(٣) م . ن : ص ٢٦٨.

(٤) حنفي ، حسن: **الحركات الإسلامية في مصر**: المؤسسة الإسلامية للنشر: بيروت: ١٩٨٦: ط١: ص٢٤.

(٥) م . ن : ص ٢٥.

(٦) م . ن : ص ص ٢٥ - ٢٦.

و"تقديس التاريخ والأزمنة المتقدمة"؛ وهي جميعاً وجوه للاستبداد لا بد من التخلّص من حدودها وقيودها في سبيل الخروج إلى الحرية والتقدُّم والترقي، ولهذا وضع رسالة في "الفقه والتصوُّف" كاد نشرها يودي بحياته؛ ذلك أنه يَعِدُّ أن هذين العلمين ليسا من العلوم النافعة للمسلمين في دينهم ودنياهم، لا بل يذهب صراحة إلى أن كل واحد منهما ينطوي على مخاطر لا يمكن للشاعرين بالأحوال، الراغبين في الإصلاح، السكوت عليها [1].

أما الفقه عند الزهراوي فيشمل على العبادات والمعاملات التي هي أعمال خاصة أمر الشارع بفعلها كما كان يفعلها النبي وأصحابه؛ وهو قد انتهى على أيدي الفقهاء إلى موسوعات طويلة حافلة بالخلافات المذهبية التي لا حَدَّ لها، في الوقت الذي لا تتجاوز في النص آيات معدودات. وإن ما قال به الفقهاء يناسب أزمنتهم وأمكنتهم فقط. فأزمانهم غير أزماننا. فكفى - يقول الزهراوي - مؤونة السلاسل التي ربط الناس بها أقوام كتبوا الكتب بأيديهم، ثم قالوا: هذه من عند الله... إن هناك أمم ليس عندها هذه الكتب قد أغناها الله، بفضل عقولها، في تدبير التجارة... والمعاهدات وإدارة المنافع العامة... وتنظيم الجيوش... [2].

يتابع الزهراوي قائلاً: إنها مهنة اتخذها الكثيرون ديدناً في كل عصر ومصر. وهي لم تكن في يوم من الأيام موضع إجماع؛ فكيف يتمُّ تقديسها وهي تعكس التحزُّب والتشيُّع للرؤساء والمذاهب والأجناس، فحارب هؤلاء بعضهم بعضاً، وكفر بعضهم بعضا [3].

إن أكثر ما يقوله الفقه والفقهاء يستند إلى "الظنّ والتخمين والفرض والتقدير". وإن الإجماع بشأنه هو مما لم يقع، ويمتنع أن يقع؛ وإن الفقه لا يخلو من تمحُّلات عجيبة وتخيلات غريبة في لغة العقل والنقل؛ من هنا ينبغي - لتحقيق الإصلاح الديني - أن يكون للمتأخرين حق في أن يجتهدوا [4].

وإذا تديَّنت الدولة بدين معيَّن - هو الإسلام - فلا ينبغي أن يكون حائلاً بين الجماعات الصغيرة - التي تدين بدين آخر - وبين شعور الانتماء والإخلاص، والعمل للأمة والوطن [5]. ولا ينبغي، أيضاً، أن نُلقي سمعاً للذين يقولون إن تديُّن الدولة بدين الإسلام هو عثرة في سبيل

---

(١) جدعان، فهمي: **أسس التقدم...**: م. س: ص ٣٠٦.

(٢) م. ن: ص ٣٠٦.

(٣) م. ن: ص ٣٠٧.

(٤) م. ن: ص ٣٠٩.

(٥) م. ن: ص ٣١٧.

ارتقائها، لأن الإسلام دين قوانين واجتماع يساعد العقل بما فيه من الشرائع والآداب الرامية[1].

ويرى الزهراوي أن الفكر العمومي هو الذي يوجد الجماعات، وجماعة العرب على وجه التحديد. والذين يقودون الجماعة، هم الذين يعملون على تحقيق الروح العمومية[2]. وعلى الرغم من الصعوبة في تبيُّن الروح العمومي - بسبب اختلاف الأديان والمشارب والمذاهب - يمكن أن توجد بعض وجوه الاتفاق. ولذا فقد كان الزهراوي في (حزب اللامركزية الإدارية العثماني) يرى ضرورة ربط الإصلاح الاجتماعي بالإصلاح السياسي ربطاً عضوياً حازماً؛ وإن هذا الربط يقع على عاتق الحكومة. وإنه كلما كانت مشاركة الشعب للحكومات أكثر كان وجوده أضمن؛ وأفضل شكل لها هو الدستوري، وأفضل أشكال الدستوري هو اللامركزية[3].

(**علي يوسف** (١٢٧٩ - ١٣٣١هـ/١٨٦٣ - ١٩١٣م). وهو على الرغم من أنه تعلَّق ببعض جوانب الفلسفة الوضعية الفرنسية، لم يكن تعلُّقه مطلقاً؛ لأنه ما يلبث أن يُكيِّف هذه الفلسفة مع النظرية الدينية الإسلامية، التي يريد لها أن تنادي بالتقدم المستمر، وأن تربط هذا التقدم في التمدن بالإرادة الآلهية[4].

(**أحمد رضا** (١٢٨٩ - ١٣٧٢هـ/١٨٧٢ - ١٩٥٣م) . وتأثَّر هو، أيضاً، بالأوساط الوضعية الكونتية (نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي عمانوئيل كانت) التي تُلحُّ على التقدم في مضمار المدنية. ولكنه دافع عن الأصالة الشرقية، وعن الإسلام بالذات، في وجه شُبَهِ خصومه المتعددة - مما يتصل بالتعصُّب وبالجهاد وبوضع المرأة وبالجبرية - فإنه كان يؤمن مع كانت **Kant** بأن المستقبل هو للعقلية الوضعية[5].

(**عبد الرحمن البزَّاز** (١٣٣١ - ١٣٩٣هـ/١٩١٣ - ١٩٧٣م) . وتميَّز بأنه تقدَّم بمفهوم "عربي" للإسلام، حيث وحَّد فيه بين الإسلام والقومية العربية، جاعلاً من الإسلام ديناً قومياً عربياً خالصاً. وهو عندما أقدم على ذلك كان يخشى أن يرميه أحد الفريقين بالجمود والمحافظة، بينما سيرميه الفريق الثاني بالخروج عن الإسلام[6].

---

(١) م . ن : ص ٣١٨.
(٢) م . ن : ص ٣١٩.
(٣) م . ن : ص ٣٢٠.
(٤) م . ن : ص ١٧٢.
(٥) م . ن : ص ١٦٧.
(٦) م . ن : ص ٢٨١.

انطلق المفكرون المسلمون المحدثون من التوحيد النظري بين الإسلام والمدنية، لكن بقي عليهم أن يحددوا ـ نظرياً، الأساس أو الأسس الجوهرية التي ينبغي التعويل عليها من أجل تحقيق التقدم بهذه المدنية [(١)].

لقد امتلك هذا الرعيل من المفكرين المسلمين إرثاً ثقافياً إسلامياً تاريخياً، وكانت لديهم ثقافات الغرب التي كانت سائدة في عصرهم، إلا أن ذلك كله لم يجنّبهم ـ يقول جدعان ـ كل المخاطر والمزالق النظرية والعلمية. فكان تعقّد الإرث الثقافي وتباين مشاربه، وتضارب التجارب والخبرات، يزيد في إمكانية وقوعهم في المحاذير والمخاطر [(٢)].

كان مفهوم التوحيد الكلاسيكي "قد انتهى، في الأعمال الحديثة، إلى صيغة دينامية حيّة صريحة كفّت فيها العقيدة عن أن تكون مجرد مباديء فلسفية، وأدلة منطقية جافة، كما كان الحال في علم الكلام؛ وأصبح يعني، من خلال فهم جديد "للشهادة" معاناة وجدانية ترفد الدليل العقلي أو تستقلّ بنفسها. وأما الدين نفسه فقد أصبح ذا وظيفة إجتماعية صريحة، إتخذت أحياناً شكل الوظيفة السياسية الخالصة أيضاً. لكن مشكلة رُوّاد هذا التطور أنهم لم يتابعوا بالجدية الكافية سير العلم الحديث والفلسفة الحديثة وتطوراتهما من أجل تأسيس المبدأ نفسه مبدأ التوحيد. فهم قد ظلّوا في الغالب الأعم يدورون في حلقة الأدلة القديمة التي لم تعد تعني في الواقع شيئاً ذا بال في عالم بات يلزم أهله بإعادة النظر في أنماط المعرفة والعقل الموروثة كافة [(٣)].

٢ ـ تيار الصراع بين التغريب والتقليد.

إنتشرت موجة التغريب بشكل رئيس في كل من لبنان ومصر.

كان المفكرون المسلمون، الذين سقطوا سقوطاً كاملاً في أحضان المنظومة الليبرالية العلمانية التغريبية، يفتقرون إلى قوة في النفوس ونفاذٍ في الرؤية وبعد النظر وحس نقدي على درجة عالية من التوازن. ووقف، في المقابل، المفكرون الدينيون التقليديون باستسلام كامل لسلطة الماضي وللقيم التقليدية، ولمفاهيم دينية كفّت عن الفاعلية والتأثير، ولمناهج وقفت عند الأقدمين [(٤)].

---

(١) م . ن : ص ١٨١.

(٢) م . ن : ص ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(٣) م . ن : ص ٥٤٤.

(٤) م . ن : ص ٣٢٥.

وبالإضافة إلى هذين الفريقين ـ التغريبيين والتقليديين ـ أخذ المستشرقون ذوو الأغراض السياسية يبثّون دعوات مشبوهة؛ ومنها ما يتعلّق بتفرع اللغة العربية كما تفرَّعت اللغة اللاتينية[1] .

وفي إطلالة سريعة على هذا الصراع، سنتخذ مثالاً ممن تصدُّوا له في محمد كرد علي، الذي وصف في العام (١٣٤٣هـ/١٩٢٥م) الصورة التي كانت سائدة في الأوساط الفكرية العربية ـ الإسلامية في الربع الأول من القرن ٢٠م: كان النزاع واقعاً بين أنصار القديم من المتدينين، الذين لا يعترفون بغير علوم الدين التقليدية، وبين أنصار الحديث، الذين لا يريدون الأخذ بفنون الغرب العسكرية والتقنية، فحسب؛ وإنما بجملة مُثُله وفلسفاته وعاداته.

حول هذا النزاع يقول محمد كرد علي: "ها قد أصبحنا بعد هذا النزاع بين علوم الدين وعلوم الدنيا، والأمة شطرين: شطر هو إلى البلاهة والغباوة، وشطر إلى الحمق والنفرة. وبعبارة أخرى نسينا القديم و لم نتعلم الجديد"[2] .

وهنا لا بُدَّ من أن نميِّز بين فريقين من علماء الدين المسلمين، الذين دعوا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية:

ـ فريق مُتَزمِّت يقول بالتحريم على طول الخط... وقد عزا ضعف المسلمين إلى عدم تمسكهم بتعاليم دينهم... وهذه التعاليم التي يقصدونها هي حالة النفور والجحود من كل جديد ولو كان نافعاً[3] .

ويرى هذا الفريق أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. ويردُّ علي أبو الفتوح ـ كان من كبار رجال القانون في عصره ـ على الذين يتوهمون أن الأحكام الموجودة في القوانين الحديثة الوضعية لا مقابل لها في الأصول الإسلامية، قائلاً: "... إن أسلافنا وصلوا في الرفاهية، وتقرير المباديء العمرانية والاجتماعية والقضائية شأواً قلما يجاريهم فيه أحد"[4] .

ـ وفريق لا يمنع معتنقي الدين الإسلامي من الأخذ بأسباب المدنية كلها، ومجاراة الفرنجة في ميادين العمل المختلفة؛ ومن رأيهم فتح باب الاجتهاد على مصراعيه.

---

(١) م . ن : ص ٣٣٢.
(٢) م . ن : ص ٣٣٢.
(٣) كيلاني، محمد سيد: "ذيل الملل والنحل": ١٠٩ صفحات : ص٦٤.
ـ راجع الشهرستاني: **الملل والنحل (ج٢)** : م. س . بعد الصفحة٢٦٥.
(٤) م . ن : ص ص ٦٦ ـ ٦٧.

وكان الشيخ محمد عبده على رأس هؤلاء، ويُؤثَر عنه انـه قـال: "أمـا مـا جـاء في القـرآن فعلى العين والرأس، وأما ما جاء في الحديث فعلى العين والرأس، وأما ما قاله الأئمة فهم رجال ونحن رجال" (١) .

و يجاريه، في ذلك، تلميذه محمد رشيد رضا قائلاً: "لا يمكن خروج الأمة الإسلامية من حُجر الضبّ الذي دخلت فيه إلا بالاجتهاد، ووجود المجتهدين" (٢) .

يقول عبد المتعال الصعيدي، داعياً إلى عدم التقيد بالإجماع الـذي لم يتحقـق ثبوتـه في أي عصر من العصور: "لأنا إذا أبقينا الاحتجاج بالإجماع رأينا أنفسنا أمـام إجمـاع لأهـل السُـنَّة، وإجماع للشيعة، وإجماع لغيرهم من الفرق المختلفة" (٣) .

وتحت ذريعة أن الإسلام ـ كما حدده التقليديون ـ فيه جواب لكل مشاكل العالم في كـل زمان ومكان؛ ولأن بعض المفكرين الإسلاميين والعـرب قـد تنـاولوا بـالنقد بعـض المُسـلّمات الدينية الإسلامية، سياسية واجتماعية، حصل النزاع بين الطرفين.

فهذا قاسم أمين (١٢٨٢ ـ ١٣٢٦هـ/١٨٦٥ ـ ١٩٠٨م)، الذي رفع شعار تحرير المرأة ـ سواء كان متأثراً بالغرب أم لا ـ وجد من كان يرى في دعوتـه كفـراً صريحـاً، وخروجـاً علـى أحكام الدين الحنيف (٤) .

وهـذا علي عبدالرزاق (١٣٠٦ ـ ١٣٨٦هـ/١٨٨٨ ـ ١٩٦٦م) ـ قـاضٍ بمحكمـة المنصورة الشرعية ـ يتعرَّض إلى محاكمة عقدها علماء الأزهـر، بعـد أن أصـدر كتابـه (الإسلام ونظام الحكم) في العام (١٣٤٣هـ/١٩٢٥م) ، فيصدر حكم بتكفيره بسبب قوله في الكتـاب المذكور: "إن هذه المسألة ـ الخلافة ـ دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينيـة... ولم يـرد بيان صريح في القـرآن، ولا في الأحـاديث النبويـة في كيفيـة نصـب الخليفـة وتعيينـه، وشـروط الخلافة ما هي..." (٥) . لكنه صدر، في العام (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م) ، عفو عنه، فـأصبح مسـلماً بعد أن كان كافراً في العام (١٣٤٣هـ/١٩٢٥م) (٦) .

كان الدافـع إلى إصـدار الكتـاب المذكـور هـو سـعي الملـك فـؤاد في العـام (١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م) إلى تنصيب نفسه خليفة على المسلمين من بعـد أن ألغـى مصطفـى كمـال أتـاتورك

---

(١) م . ن : ص ٦٤ .

(٢) م . ن : ص ٦٥.

(٣) م . ن : ص ٦٧.

(٤) م . ن : ص ٦٧.

(٥) م . ن : ص ٧٣.

(٦) م . ن : ص ٧٩.

الخلافة العثمانية. وبذلك أثار عبد الرزاق إحدى المعارك الفكرية الكبرى في تاريخنا الحديث[١].

وسيان كان الموقف إلى جانب علي عبد الرزاق أو ضده، فإنه، بعد أن هدأت العاصفة، شقَّ الطريق نحو تفكير "نقدي" على درجة من الوعي. فمن جاء بعده انصرف إلى دراسة القانون الوضعي الحديث، وإلى مقارنته بأحكام الشريعة الإسلامية؛ وتخلّى البعض عن فكرة الخلافة التي لم تكن تخلو من ذيول "ثيوقراطية"؛ واستُبدِلَت بها فكرة حكومة إسلامية ديموقراطية تمثيلية شورية؛ ومن هؤلاء عبد الحميد بن باديس في الجزائر؛ وعبد الرزاق السنهوري، وحسن البنا، وعبد القادر عودة، في مصر؛ وعبد الرحمن البزّاز في العراق؛ وعلاّل الفاسي في المغرب[٢].

فسواء كان دعاة التجديد: تغريبيين (مقلدين للغرب بالكامل) ، أو مجددين (الاستفادة من الغرب بما يستحق الإفادة منه) ، نجد أن الفكر السلفي لن ينظر بعين العطف إلى أية دعوة تتجاوز المُسلَّمة التي تقول: "لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صَلُحَ به أولها". فجُلُّ ما يُنتِج الفكر النهضوي للسلفية، إذاً، هو أن تصبح النهضة (بعثاً للماضي) وليس خلق أي جديد. أما الفكر الليبرالي، الذي يدعو إلى تقليد الغرب، فهو دعوة إلى توريث العربي تاريخاً غير تاريخه[٣].

ونحسب، بدورنا، أن تكون العلاقة بين فكر وآخر علاقة دينامية، أي أن لا يكون الموقف من الفكر الغربي رفضاً بالمطلق أو قبولاً بالمطلق، فهو ليس صفقة بالجملة، أي إما أن يكون غزواً يحمل العداء أو إشعاع يحمل الحقيقة كلها. فالمسألة ليست اغتراباً يتم تقريره بطريقة جامدة وانفعالية، أوهو تغريب بقرار فقهي يدَّعي امتلاك الحقيقة كاملة، بحيث ينظر إلى الآخر، دائماً، بعين الريبة والشك والعداء[٤].

٣ ـ الانتقال من التبشير إلى التنظيم في حركة الإحياء الإسلامي.

تقلَّصت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، في فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وانحسرت، لكنها نشطت من جديد في أوساط جماعة الإخوان المسلمين ـ بشكل خاص ـ في عدد من الأقطار العربية؛ ولدى بعض الحركات الإسلامية في الهند ـ مثل تلك الدعوة التي تزعَّمتها شخصيات من أمثال أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي ـ وقد بدت الدعوة

(١) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج٤) : مؤسسة الدراسات العربية: ١٩٨٦: ط١: ص١٨٨.

(٢) جدعان ، فهمي: **أسس التقدم...**: م . س : ص ٣٤٤.

(٣) الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر: دار الطليعة: بيروت: ١٩٨٨: ط٣: ص٣٦.

(٤) أنظر بحثنا: **في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام**: تحت الطبع

إلى الجامعة الإسلامية، هذه المرة، ذات طبيعة متشددة تماماً. ولعلَّ ذلك كان عائداً إلى ظهور دول جديدة إلى الوجود ذات طابع إسلامي خالص، كدولة باكستان مثلاً[1].

تميَّز القرن العشرون بعدة من التحولات التي كان لها تأثير بالغ على مجرى الواقع السياسي والفكري الإسلاميين. فكان من أهمها المسألتان القومية والديموقراطية منذ بداية تأثيرهما في الفكر العربي ابتداء من القرن ١٩م؛ وقد لحقت بهما مسألة إلغاء الخلافة الإسلامية بعد انهيار الدولة العثمانية، في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وبذلك أخذ العديد من الإشكاليات يواجه المسلمين والدعوة الإسلامية. وانفتحت آفاق الصراع في داخل صفوف النخب العربية، بشكل رئيس، عندما أخذ الفراغ الحاصل في غياب خلافة حكمت العرب والمسلمين أكثر من ألف وثلاثماية سنة.

كانت الخلافة تعبيراً عن رمز سلطوي يدير شؤون الدولة الأممية الإسلامية، وكانت تعبيراً عن النظام السياسي للدعوة الإسلامية. ترك هذا الفراغ المفاجيء بلبلة شديدة في أوساط السياسيين، ووضع النخب المثقفة أمام مأزق كبير لم يكونوا يُعدُّون أنفسهم لمواجهته. فمنذ أواخر مراحل انهيار الدولة العثمانية الإسلامية كانت صورة النظام السياسي البديل غير واضحة لدى تلك النُخَب.

إنطلاقاً من هذه البداية حصل النزاع بين شكل النظام الإسلامي الأممي من جهة، وشكل النظام القومي من جهة أخرى. وفي المقابل حصل نزاع بين شريعة الوحي كقانون آلهي وبين شرائع النُظُم السياسية القادمة من الغرب كقوانين وضعية من صنع البشر.

أصبح النزاع ـ منذ الربع الثاني من القرن ٢٠م ـ قائماً بين الداعين للمحافظة على الأصول الإسلامية والداعين إلى التغريب عن الأصالة؛ ووقفت بينهما تيارات سياسية وفكرية كانت تحاول التوفيق بين الاغتراب والتغريب، التي طغى على مواقفهم شدّ وتجاذب بين الأولويات الحاسمة في عملية التوفيق، حيث لعبت المسألتان القومية والديموقراطية دوراً رئيساً في عملية النزاع.

ولأنه ليس من شأننا، في هذا البحث، أن نخوض في البحث عن البدائل بمساراتها التفصيلية، فإننا سنكتفي بالإضاءة على أهم الخطوط العامة للإشكاليات الرئيسة السائدة في تلك المرحلة.

في مواجهة ما حُسِبَ أنه استفزاز مُوَجَّه، من التغريبيين المنتصرين لحضارة الغرب ضد الأصوليين المنتصرين للتراث التشريعي الإسلامي بكل ما فيه، نشأت عدَّة من الحركات

---

(١) جدعان، فهمي: **أسس التقدم...**: م . س : ص ٢٨٦.

الإسلامية الأصولية المنظمة؛ و برز عدد من المفكرين الإسلاميين، الذين حسبوا أنهم يقومون بدور المجتهدين، وهو حق لهم.

ولأن دور الحركات المنظّمة هو الأكثر تأثيراً وفاعلية، والأكثر انتشاراً على المستويين العربي والإسلامي، سنسلّط بعض الأضواء على أهمها، ومنها: حركة الإخوان المسلمين ـ حزب التحرير الإسلامي ـ حركة الثورة الإسلامية في إيران.

"إن إقامة دولة الإسلام هدف ثابت عند معظم الحركات الإسلامية، وهي هدف صريح ومباشر يهيمن على نشاطها ويطبع علاقاتها بالأنظمة الحاكمة بطابع المنافسة والريبة إن لم يكن بطابع العداوة والتصادم؛ وقد يكون عند بعض الحركات هدفاً مقصوداً على مراحل، ومُرجّئاً تحقيقه إلى حين: إما لاستحالة التحقيق في الأمد القريب، بسبب التفاوت الكبير في ميزان القوى بين الحركات الإسلامية والأنظمة... وإما أن تتعلل الحركات الإسلامية في إرجائها بأن الهدف لا يمكن طلبه بمعزل عن حالة المجتمع الإسلامي، وما به من أوضاع التخلّف والانحلال والتبعية ... فلا بد من تقديم السعي إلى إصلاح المجتمع على السعي إلى تحكيم الشريعة" [1].

إنقسمت الحركات الإسلامية المعاصرة إلى فريقين:

ـ فريق المتصلبين الذي يرى أن الجهاد هو الوسيلة الباقية بعد أن فُشِلَت سائر الوسائل، وإن التغيير لم يبق منوطاً بإصلاح الأوضاع ...وقد ذهب هذا المذهب جماعة الإخوان المسلمين في سوريا و مصر...

ـ فريق المعتدلين الذي يميل إلى العمل الاجتماعي الطويل، الرامي إلى تأهيل الأفراد والجماعات بالتربية الإسلامية وبالتقويم الأخلاقي [2].

إنحصرت مواقف هذه الحركات في جدلية الرفض والتكفير للأنظمة الحاكمة، وكانت المقاصد المطلوبة هي تغيير هذه الأنظمة. فمن الطبيعي أن تكون العلاقة مطبوعة بالتصادم حيناً، وبالمهادنة أحياناً أخرى ... ولا يصلح عامل الزمن إلا للتربص وإتمام الاستعداد للإطاحة بالطرف المقابل. وقد تولّد عن ذلك الصراع ما لا يزال يتجدد من آيات النضال والقمع، ومن مظاهر الإرهاب و الإرهاب المضاد، ومن صنوف التعذيب والبطش و الإجرام والاستشهاد، ما لا يمكن القطع بأن حلقاته قد انتهت، وأن زمانه قد ولّى [3].

---

(١) الفيلالي، مصطفى: "...الصحوة الدينية المعاصرة..." (٣٣٣ ـ ٤٠٨) : **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي:** مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧: ط١: ص٣٦٩.

(٢) م . ن : ص ٣٧٠.

(٣) م . ن : ص ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

أ ـ حركة الإخوان المسلمين:

إرتبطت نشأة حركة الإخوان المسلمين بالحركة الإصلاحية التي ابتدأت مع الأفغاني؛ وقد أخذ حسن البنّا (١٣٢٤ ـ ١٣٦٨هـ/١٩٠٦ ـ ١٩٤٩م) ـ مؤسس الحركة ـ في العام (١٣٤٥هـ/١٩٢٧م)، السلفية عن أساتذته في الحركة الإصلاحية، وبشكل خاص عن محمد عبده، وحاول أن يعود بها إلى حماس الأفغاني ونشاطه ونظرته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف؛ وحاول أن يكمل ما نقص عند الأفغاني محققاً هدفه في تجنيد الجماهير الإسلامية. فأسس جماعة الإخوان المسلمين ـ كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة ـ والتي خرجت منها الجماعات الإسلامية الحالية[1].

لم تكن الحركة الإصلاحية الدينية هي الوحيدة التي احتلّت الساحة الفكرية في مواجهة أهم متغيرين حصلا: فشل استمرار الدولة الأممية الإسلامية من جهة؛ وانتشار أسس الحضارة الغربية في أوساط النخب المثقفة الإسلامية والعربية من جهة أخرى. فقد سار، إلى جانب تيار الحركة الإصلاحية، تياران آخران، وهما: التيار الليبرالي الذي أسّسه رفاعة رافع الطهطاوي (١٢١٦ ـ ١٢٩٠هـ/١٨٠١ ـ ١٨٧٣م)، والتيار العلماني. شكّل هذان التياران حافزاً مباشراً في نشأة الحركة الإسلامية الإصلاحية المعاصرة.

إنفتح التيار الليبرالي على التراث الغربي، وأحيا الفكر الفلسفي العقلاني عند الحكماء دون العقلاء؛ فجاء طه حسين وانكبَّ على منهج الاستنارة العقلية، وتحوَّلت الليبرالية على يديه إلى إعمال للعقل في نقد التراث الأدبي، ونقد الأوضاع الإجتماعية. وهنا خبا الإسلام لصالح الغرب، وقد أثارت هذه النتيجة التيار الإسلامي السلفي، وبدأت موجات التكفير.

ثم انتهت الليبرالية تماماً، وظهر كُتّاب إسلاميون، أقرب إلى السلفية منهم إلى العقلانية، يُكفّرون طه حسين، ويضعون الإسلام في مواجهة العقل والعلم والنظم الديموقراطية، ويُظهرون جوانبه الآلهية على حساب الجوانب العقلانية. فانتهت الليبرالية وسادت موجات التكفير لكل فكر جديد؛ وأصبح كل اجتهاد بدعة. وقد تاب عدد من الليبراليين مثل علي عبد الرزّاق وخالد محمد خالد؛ وأعطى هذا الانقلاب في الحركة الليبرالية دفعة جديدة للأصولية الإسلامية[2].

أما **التيار العلماني** فقد شطح كثيراً تجاه الغرب والحضارة الغربية؛ وبدأت النظم العلمانية الغربية كالإشتراكية أو القومية تظهر كبديل عن النظام الإسلامي. وقد خلّف هذا التيار ردود

---

(١) حنفي، حسن: **الحركات الإسلامية في مصر**: م. س: ص ٢٦.

(٢) م. ن: ص ٢٧.

فعل لدى الأصولية الإسلامية، فأظهرت العداء الشامل للغرب. وفي المقابل تحوّل التيار العلماني إلى المادية والإلحاد والطعن على الإسلام والمسلمين؛ وهكذا انتهى فجرالنهضة الإسلامية العربية الحديثة لصالح الأصولية الإسلامية، وسادت روح المحافظة الدينية [1].

شقّت حركة الإخوان المسلمين ـ بقيادة حسن البنا ـ طريقها بيسر وسهولة، منذ تأسيسها حتى قيام ثورة ٢٣يوليو/ تموز ١٩٥٢م في مصر؛ وامتازت بعدد من الخصائص، منها:

ـ إرتباطها بالحركة الوطنية المصرية، خاصة في الأربعينات من القرن٢٠م، وكان ينظر إليها الاستعمار على أنها العدو الرئيس له. وشارك أعضاؤها في حرب فلسطين.

ـ إصطدامها بالملكية، لأن الإسلام ـ حسب اعتقادها ـ لا يقبل النظام الملكي، أو يعترف بإمام للمسلمين لا تقوم ولايته بيعة وشورى.

ـ شعبية الدعوة وتغلغلها في أوساط العمال والفلاحين والطلبة والمثقفين. وصياغة برنامج إصلاحي شامل.

ـ نشاط الدعوة وفاعلية تنظيمها.

ـ الانفتاح على العالمين العربي والإسلامي.

ـ مثّلت الجماعة دعوة ظاهرة ونظيفة في أذهان الناس بالمقارنة مع الأحزاب التي كانت قائمة [2].

إصطدمت حركة الإخوان مع المَلَكِيَّة في مصر، وقُتِل بنتيجة الصدام حسن البنا ـ مؤسس الحركة ـ . وفي المرة الثانية مع ثورة ٢٣يوليو/تموز وذلك على إثر محاولة الاغتيال التي نفّذتها الحركة ضد جمال عبد الناصر؛ وقد برز نتيجة للصراع سيد قطب (١٣٢٤ ـ ١٣٨٦هـ/ ١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م) ، الذي مثّل ـ قبل إعدامه في العام ١٩٦٦م ـ قمة النضج الفكري عند الإخوان المسلمين [3].

اصبح كتاب سيد قطب (معالم في الطريق) يُعبِّر أصدق تعبير عن حال الدعوة الإسلامية في ظروف الاضطهاد. وهو يمثّل محوراً أساسياً في تطور فكر الإخوان [4]. وفيه يرسم بوضوح منهاج الدعوة:

ـ هناك تعارض شديد بين فكرتين وتصورين، ومجتمعين ونظامين وحقيقتين: الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، ولا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر.

---

(١) م . ن : ص ٢٩.
(٢) م . ن : ص ص ٣٣ ـ ٣٥.
(٣) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج٣)** : المؤسسة العربية للنشر: بيروت: ١٩٨٣: ط١: ص٣٩٨.
(٤) حنفي ، حسن: الحركات الإسلامية في مصر: م . س : ص ٤٧.

- فالإسلام هو الحق والخير والعدل؛ هو مجتمع الإيمان حيث تكون فيه الحاكمية لله؛ ونظام الدولة القائم هو مجتمع الكفر.

- لا يمكن إحداث التغيير إلا عن طريق الانقلاب، والقضاء على أئمة الكفر، ووضع أئمة الإيمان محلهم؛ ويقوم بهذه العملية الصفوة المؤمنة، وهي مفروضة فرضاً عينياً على كل مسلم ومسلمة [١].

لقد تأثّر سيد قطب بأبي الأعلى المودودي - الباكستاني الأصل، وخاصة في بلورة فكرة الجهاد. إنحصرت مستويات الرؤية للمودودي في الآتي: "إن حاكمية ا لله هي ضد حاكمية البشر، وإن ألوهية ا لله في مواجهة ألوهية البشر، ثم ربانية ا لله في مقابل العبودية لغيره من البشر، وأخيراً وحدانية ا لله في مقابل الاعتماد على أي مصدر آخر في تيسير أمور الحياة". وقد مثّلت فكرة (الحاكمية لله) ما يشبه المُسلَّمَة الفكرية والحركية بالنسبة لتنظيمات الإخوان المسلمين، حيث كانت الحاكمية تعني تكفير الحاكم والمؤسسات المحيطة به، وشرعية الانقلاب عليه، لأنه يستند إلى حاكمية أخرى غير حاكمية ا لله وهي (حاكمية البشر) التي تسمح أحياناً بالديموقراطية، وأحياناً أخرى بالاشتراكية وبالعلمانية [٢].

وعلى العموم، فقد انتشرت حركة الإخوان المسلمين ـ بالإضافة إلى مصر ـ وبشكل أساسي في كل من سوريا والجزائر. وسيان كانت الأسباب فقد انقسمت الحركة إلى تيارات عدّة يجمع بينها الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية، وتتمايز بعضها عن بعض في أسلوب الوصول إلى الهدف. وهذه أهم تياراتهم:

(**السلفيون: وهم الداعون بالقلب**. ويحسبون انه لا سبيل إلى مواجهة السلطة؛ فدعوا إلى إنكار ما تفعله، على أن لا تتجاوز الدعوة القلب إلى اليد واللسان؛ وهم يصلون إلى الهدف بالتربية الدينية. ويستندون إلى الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم بأنفسكم لا يضرُّكم من ضلَّ إذا اهتديتم﴾ (المائدة ٥ : ١٠٥). وانطلقوا من أن السلف الصالح هو النموذج البشري الذي يجب أن يُقتدى به [٣].

---

(١) م . ن : ص ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) سيد أحمد، رفعت: **الرافضون**: رياض الريس للكتب والنشر: لندن: ١٩٩١: ط١: صص١٩ - ٢٠.

(٣) خلف ا لله، محمد احمد: "الصحوة الإسلامية في مصر" (٣٥ ـ ١٠٤) : **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**: م. س: ص ص٦٥ - ٦٦.

(الإخوان المسلمون والدعوة باللسان: تخلّى هذا التيار عن أسلوب الحركة الأولى في امتلاك التنظيم السري وأدوات القتال وأساليب الاغتيال. وأصبح سبيلهم في محاربة الانحراف والفساد الدعوة باللسان، أي تعليم الناس، حاكمين ومحكومين، الكتاب [١].

(الإخوان المسلمون: جماعة التكفير والهجرة: وقد ظهرت إلى الوجود في العام (١٣٩٧هـ=١٩٧٧م) [٢]. وتحسب هذه الجماعة نفسها أنها الفرقة الناجية من النار. ودعت إلى النضال ضد الدولة الكافرة التي تحكم بغير ما أنزل الله. ويمر النضال عندهم بمراحل ثلاث:

- مرحلة الدعوة إلى إعلاء كلمة الله، وهي مرحلة علنية.
- المرحلة التي يبدأ فيها الصراع، ويشتدُّ البلاء. وفي أثنائها يهاجر المؤمنون إلى أرض تحفظ عليهم إيمانهم وأرواحهم؛ وفيها يتربون تربية قتالية في سبيل العودة لقتال الكافرين.
- الثالثة: وهي مرحلة العودة بعد أن يشتدَّ عود المهاجرين، وحينها سوف ينتصرون على جند الشيطان حتماً [٣].

وتقوم دعائم دعوتهم ـ كما وردت في اعترافات أمير الجماعة شكري أحمد مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا في مصر في العام ١٩٧٧م ـ على ثلاث:

- الأولى: ما يتصل بإيجاب التماس الهدى والعلم من الله وحده.
- الثانية: ما يتصل بحد الإسلام.
- الثالثة: تحديد الغاية الإسلامية، وأسلوب السعي إليها بالطريقة الشرعية [٤].

والحاكمية هي، أيضاً، من فكر هذه الجماعة، ولكنهم يطبِّقونه بأسلوب العزلة وليس القتال [٥].

تُحرِّم الجماعة كل ما يُسمَّى بعلم وليس بعلم إن لم يتصل سنده با لله. و دلائل علم الله ـ عندهم ـ أربعة: الفطرة ـ خلق السماوات والأرض ـ الرسل ـ الكتب [٦].

ومنهاج الإسلام ـ عندهم ـ يعتمد على المطالبة بالدليل والحجة، وليس على إغلاق باب النقاش/الاجتهاد [٧]. ولذلك ـ يحسبون ـ أنه منذ أن تُرِكَ التلقّي من القرآن والسُّنّة ـ إقفال

---

(١) م. ن: ص ٦٦.
(٢) سيد أحمد، رفعت: **الرافضون**: م. س: ص ١٩.
(٣) خلف الله، محمد أحمد: م. س: ص ٦٧.
(٤) سيد أحمد، رفعت: **الرافضون**: م. س: ص ٥٤.
(٥) حنفي، حسن: **الحركات الإسلامية في مصر**: م. س: ص ١٠٥.
(٦) سيد أحمد، رفعت: **الرافضون**: م. س: ص ٥٤.
(٧) م. ن: ص ٥٥.

باب الاجتهاد ـ واقتصر الأمر على تقليد الرجال وآرائهم الذين يسمونهم ألأئمة، فإنه قد سقط الإسلام[1].

يحسب أحمد شكري مصطفى ـ أمير الجماعة ـ أن أكثر المعاهد الأزهرية الدينية ــ في ما يتصل بالجوانب الفقهية بالذات ـ منحرف كل الانحراف[2]، لأنها تقرر دراسة فلسفة ابن سينا والفارابي والكندي وغيرهم على طلبة الكليات بما فيها من انحراف متعمَّد[3]. فالعلم عنده"من ا لله وحده، وإن ما عداه فهو ظن، وعليه فإننا نُخرِج كل ما لا يتصل سنده با لله من دائرة العلوم ـ وإن أسموه علوماً ـ كعلوم الفلسفة والاجتماع... إن العلم الذي أجاز ا لله تعلمه للناس إنما هو على سبيل الحصر: العلم الذي يربطهم بالتكليف الوحيد الذي لم يكلفهم ا لله إلا به وهو عبادته سبحانه... وأول سورة أنزلها ﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ (...هي نهي عن التعليم إلا للعبودية"[4]. و" ثَبتَ أن الأعلم با لله والأتقى له هو الأقل علماً بأمور الدنيا"[5]. و"يُحرَّم تعليم الكتابة في الجماعة المسلمة إلا بقدر الحاجة العملية الواقعية لما يتصل بالكتابة، وتعلُّم الكتابة الزائدة حرام"[6]. وهو يحسب أن مضار العلوم الدنيوية حجة: "إن البشرية كلها الضالة، التي دمرها ا لله تعالى، لم تكن تزهو إلا بالعلم، ولم تكن تتعالى على ا لله إلا بثمرة هذا العلم المنعدم الصلة بعبادة ا لله وحده"[7].

تُبطِل جماعة التكفير والهجرة شرعية أي دستور غير قائم على الشريعة الإسلامية[8]، حتى ولو جاء فيه أن الشعب هو مصدر السلطات؛ فإن التشريع لا يمكن أن يكون لأي مخلوق أو أمة أو شعب، فهو لله وحده. فالرسول ـ كما يزعم شكري مصطفى ـ رفض رفضاً كاملاً أن يكون الشعب هو الذي يختار الخليفة[9]؛ والسبب هو أن الدين الإسلامي يعلم أن عموم الناس لا يملكون الإمكانيات الصحيحة، سواء من القدرات العقلية، ولا من المعلومات الواردة، على اختيار الأصلح لهم[10].

---

(١) م . ن : ص ٥٦.
(٢) م . ن : ص ٧٠.
(٣) م . ن : ص ٧١.
(٤) م . ن : ص ٩٣.
(٥) م . ن : ص ٩٤.
(٦) م . ن : ص ٩٥
(٧) م . ن : ص ٩٦.
(٨) م . ن : ص ٨٩.
(٩) م . ن : ص ٩٠.
(١٠) م . ن : ص ٩١.

إن مظاهر معصية ا لله الآن"في الأرض - كل الأرض - وفي المجتمعات - كل المجتمعات ... هو مثل الدساتير المُستَمدَّة من غير شرع ا لله تبارك وتعالى، والمنبثقة من إرادة الشعوب بزعمهم؛ وإننا نقرر الآن [يستطرد شكري مصطفى] أنه لا ظل لدين ا لله في الأرض ... فكان على المؤمنين أن يبعثهم ا لله... بعد أن يضرب ضربته سبحانه ويبطش بطشته انتقاماً لألوهيته وعزَّته..." [١].

ولا تُجيز الجماعة قتال اليهود، ولهذا طلبوا إعفاءَهم من الخدمة العسكرية في الجيش المصري، لأن الجيش لا يقاتل في سبيل ا لله، و"قتال العرب الآن لليهود لا يمكن بحال أن يُسمَّى قتالاً إسلامياً؛ حيث أن القتال الإسلامي - كما نعرفه - هو القتال في سبيل ا لله لتكون كلمة ا لله هي العليا، يعني لغرض الحكم بما أنزل ا لله، وليس من الممكن ان يقاتل قوم لا يحكمون أنفسهم بكتاب ا لله، ليحكموا غيرهم بكتاب ا لله..." [٢].

لهذا، وحتى لو دخل اليهود مصر - يتابع شكري مصطفى - " فليس بالضرورة أن يكون سلوكي هو تقديم شباب جماعة المسلمين للموت في هذه المعارك، إنما قد يكون سلوكي ترك مصر وينتهي الأمر..." [٣]. و"خطتنا هي الفرار من العدو الوافد تماماً كالفرار من العدو المحلّي وليس مواجهته..." [٤].

أما بخصوص بقاء بعض أفراد الجماعة في الجيش، أحلال هو أم حرام، فيقول: "فإنه عندنا حرام من الناحية الشرعية" [٥].

تحكم الجماعة بالكفر على كل من لا يقتنع بفكرها ومذهبها، بسبب تكذيبه بآيات ا لله و سُنّة رسوله القاطعة، والتي يزعم شكري مصطفى أنه يسوقها آية تلو آية، ودليلاً تلو دليل [٦].

وتحكم، أيضاً، بكفر أي إنسان بعد البلاغ وإقامة الحجة؛ و لكنهم - كما يقول - لا يَحِلُّ لهم قتله الآن، وإذا قتله أحد من جماعته فلا يستحق القود استناداً إلى ما جاء في حديث الرسول" لا يُقتَل مؤمن بكافر" [٧].

---

(١) م . ن : ص ٩٢.
(٢) م . ن : ص ٩٨.
(٣) م . ن : ص ٩٩.
(٤) م . ن : ص ١٠٠.
(٥) م . ن : ص ٩٩.
(٦) م . ن : ص ١٠٢.
(٧) م . ن : ص ١٠٣.

(**الإخوان المسلمون: تنظيم الفنية العسكرية**: أُنشيء في العام (١٣٩٣هـ=١٩٧٣م)، وأُعدِم أميره صالح سرية في العام ١٩٧٥م على إثر قيامه بمحاولة لقلب نظام الحكم[١].

يعتقدون أن الجهاد لتغيير الحكومات الكافرة، وإقامة الدولة الإسلامية، فرض عين على كل مسلم ومسلمة[٢]. لكنهم يُجيزون للمسلم أن يشارك في هكذا حكومات على مختلف المستويات إذا كان واحداً من ثلاث:

- إذا كان واضحاً في عقيدته مصرِّحاً بأنه يعمل لإقامة الدولة الإسلامية.
- أن يدخل في مختلف اختصاصات الدولة بأمر من الجماعة، إذا كان العلن غير ممكن.
- إذا وطّد العزم على أن ينضمَّ إلى الجماعة الإسلامية الحقّة حين يجدها[٣].

يكفر عندهم كل شخص: يشترك في الأحزاب والجمعيات ويعتنق مبادأها العقائدية ـ وكل من يوالي الدولة والأحزاب الكافرة ـ كل من أعدَّ القوانين المخالفة للإسلام أو أسهم في إعدادها، أو طبَّقها من دون اعتراض ـ المعارضون لأحكام الإسلام مهما كانت ـ الاعتزاز بتراث الكفر ـ حصر الدين بالعبادة ـ كل من سبَّ الله أو الدين أو النبي ـ كل من ترك أركان الإسلام، وكل من أنكر إحدى عقائده[٤].

أما القواعد التي اعتمدها التنظيم لتكفير الناس فهي ثلاث:

- الأولى: إن الإيمان بالله يقتضي بأنه وحده الذي يرسم منهاج الناس وشرائعهم[٥].
- الثانية: إن الإسلام كل متكامل، من آمن ببعضه وترك البعض الآخر فهو كافر به[٦].
- الثالثة: يتم الحكم على الإيمان بثلاثة أركان، كما يقول السلف: " الإقرار بالجنان، والتكلم باللسان، والعمل بالأركان، فإن اختلَّ ركن واحد من هذه الأركان حكمنا بالكفر"[٧].

(**الإخوان المسلمون: جماعة الجهاد**: وقد ظهرت إلى الوجود في العام ١٩٧٣م؛ وتفرَّع عنها جماعة الجهاد الإسلامي في العام (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م) ، وهي التي نفَّذت اغتيال أنور السادات في العام ١٩٨١م[٨].

---

(١) م . ن : ص ١٩.
(٢) م . ن : ص ٤٢.
(٣) م . ن : ص ص ٤١ ـ ٤٢.
(٤) م . ن : ص ص ٤٢ ـ ٤٦.
(٥) م . ن : ص ٤٦.
(٦) م . ن : ص ٤٩.
(٧) م . ن : ص ٤٩.
(٨) م . ن : ص ١٩.

أما جماعة الجهاد الإسلامي فهي جماعات متعددة، لا يضمها إطار تنظيمي واحد، بل تفرّقت بها السبل إلى عدة تنظيمات صغيرة لا يجمعها إلا (عقيدة الجهاد) ، وقتال الحاكم وتكفير مؤسساته المختلفة؛ و لم يعد لقيادة بعينها داخل تنظيم الجهاد الأم سلطان مطلق على شتى جماعات الجهاد الإسلامي [1] .

يقوم فكرها على عقيدة الجهاد، تلك الفريضة الغائبة التي تركها المسلمون، وتقوم ممارستها على قتال الحاكم الظالم، فرداً كان أو جماعة، مواجهةً أو اغتيالاً بناءً على تكفير الحاكم [2] . وعماد عقيدة الجهاد يستند إلى فكرة الحاكمية، التي يؤمن بها كل أعضاء الجماعة سواء من يؤيد العنف منهم، أو من يسلك طريق النصيحة [3] .

و **الحاكمية** ليست للسلطة أو للحاكم بل للشريعة؛ أما السلطة فهي مجرد أداة لتنفيذ شرع الله [4] . وعن فكرة الحاكمية ينتج تكفير النظام، وتكفير الحاكم ووجوب الخروج عليه، وجواز قتاله، واغتنام أموال الدولة، ومحاربة الجيش والبوليس لأن الخدمة فيهما كفراً. فلا طاعة إلا لإمام، ويجب عصيان إمارة الكفر والسفه والجاهلية. ويتم تكفير الحاكم استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾[5] .

ترى جماعة الجهاد أن القتال ضد السلطة الكافرة واجباً دينياً لا يمكن التقصير في القيام به. ووجوب قتال الحاكمين عندهم يستند إلى أنهم ارتدُّوا عن دينهم حينما حكموا بغير ما أنزل الله؛ و يُعَدُّ قتل المرتد واجب ديني؛ وإنه ليس من حق المسلم أن يتخلّى أبداً عن قتل المرتد، وعلى هذا الأساس يجب أن يبدأ المسلمون.

إنتقدت جماعة الجهاد جماعة التكفير والهجرة، وهم يُذكّرونهم بأنه ﴿كُتِب عليكم القتال وهو كره لكم...﴾(البقرة ٢ : ٢١٦). وانتقدوا، أيضاً، الواقفين بالإسلام عند حدود التقوى والعبادة والنسك، وقالوا بأن قمة العبادة في الإسلام هو الجهاد؛ فأفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر؛ ومن يقف عند حدود العبادة فهو إما أنه لايفهم الإسلام أو هو جبان.

---

(١) سيد أحمد، رفعت: **الثائرون**: رياض الريس للكتب والنشر: لندن: ١٩٩١: ط١: ص١٨٦.
(٢) حنفي ، حسن: **الحركات الإسلامية في مصر**: م . س : ص ١٠١.
(٣) م . ن : ص ١٠٣.
(٤) م . ن : ص ١٠٤.
(٥) م . ن : ص ١٠٥.

ويردُّون على الذين يدعون إلى توجيه الطاقات الإسلامية لتحرير مقدَّسات المسلمين وأوطانهم من الاستعمار والصهيونية، بأن الطريق إلى تحرير القدس يمر عبر تحرير البلاد من الحاكم الكافر [١].

إن الطابع الغالب على قراءات الجماعة هو فكر الفقهاء، وفي مقدمهم مجموعة فتاوى ابن تيمية وتلاميذه [٢].

يحدد عبود الزمر ـ أمير جماعة الجهاد ـ في العام (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) وسائل الوصول إلى بناء دولة إسلامية بمرحلتين: مرحلة البناء والتكوين، ومرحلة الحركة.

ففي المرحلة الأولى تهتم الجماعة بالتعليم الشرعي والتعليم الواقعي من جهة، وبالتربية الروحية والبدنية من جهة أخرى، وإعداد الأعضاء قتالياً واختصاصاً من جهة ثالثة.

أما في المرحلة الثانية، أي الحركة، وهي مجموعة الأعمال التي تقوم بها الجماعة للوصول إلى الغاية العظمى؛ وتتمثّل بالدعوة إلى الله ـ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ثم الجهاد في سبيل الله وهو ذروة سنام الإسلام [٣].

وعن أهمية الجهاد يتكلم محمد عبد السلام فرج ــ الأمين العام لتنظيم الجهاد في العام١٩٧٩م/١٩٨١م ـ في وثيقة الفريضة الغائبة، وهي من أهم معتقداتهم، فيقول: إن إقامة الدولة الإسلامية فرض أنكره بعض المسلمين، وتغافل عنه البعض مع أن الدليل على فرضية قيام الدولة واضح بيِّن في كتاب الله: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾(المائدة ٥: ٤٨). ويقول، أيضاً: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ (المائدة٥: ٤٤)[٤]. ومن أجل ذلك فقد أمر الله المسلمين بالقتال، حيث قال: ﴿كُتِب عليكم القتال﴾(البقرة ٢: ٢١٦). أي أن القتال فرض، وهو واضح بالنص القرآني: أي المواجهة والدم. فالجهاد، إذاً، هو فرض عين [٥].

ب - حزب التحرير الإسلامي : تأسس في العام (١٣٧١هـ/١٩٥٢م) "بهدف استئناف الحياة الإسلامية، وذلك بإقامة دولة إسلامية؛ أو بعبارة أخرى عودة الخلافة لتطبيق الإسلام، لأن الإسلام لا يمكن أن يعود للحياة إلا بدولة تقوم على تطبيق أحكامه في المجتمع". ويرى الحزب أنه لا بد من مراحل ثلاث، كأساس لتطبيق أفكاره:

---

(١) خلف الله، محمد أحمد: م. س: ص ص ٦٧ ـ ٧٠.

(٢) حنفي ، حسن : **الحركات الإسلامية في مصر**: م. س: ص ١٠٩.

(٣) سيد أحمد، رفعت: **الرافضون**: م. س: ص ص ١١٩ ـ ١٢٣.

(٤) م. ن: ص ١٢٨.

(٥) م. ن: ص ١٣٨.

- تهيئة ناس أكفياء مؤمنين بهذه الفكرة، وعندهم الاستعداد الكامل للتضحية بكل ما يستطيعون لنصرة الإسلام.

- تهيئة الأمة لتقبل ما يريد هؤلاء الناس من تطبيقه...

- مرحلة إقامة الدولة الإسلامية [1].

حَسِبَ الحزب أنه اجتاز بنجاح المرحلتين الأولى والثانية، فأخذ منذ العام (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م) ينازع السلطة لاستلام الحكم في أي قطر يستطيع الحصول عليه فيها. وقد حاول في الأردن مرتين، وعدة محاولات في العراق، لكنه لم يُوَفَّق في عمله [2].

يدعو الحزب المسلمين كافة إلى إبصار الطريق الذي حدَّده الشرع والرسول، وهو طريق لا يخضع لتغير الزمان والمكان [3]. قال تعالى: ﴿أن أتّبع إلا ما يُوحى إليَّ﴾، (أي لا أقوم ولا أسير بشيء إلا بما يوحيه الله ليسير الناس عليه. فهذه الآيات قطعية الثبوت، قطعية الدلالة، في بيان وحصر أن ما يأتي به الرسول للناس، وما ينذرهم به، وما يدعوهم إليه، وما ينطق ويتلفَّظ به في تبليغ الرسالة، كله صادر عن الوحي من الله، ولا يحتمل غير ذلك من تأويل أو تفسير) [4]. وإن كل من يدعو إلى عدم الأخذ بالسُّنّة النبوية إنما هو عدو للإسلام [5]. ولذلك "فإن إنكار حُجيِّة السُّنّة، قولية كانت أو فعلية، أي إنكار جعلها كالقرآن دليلاً شرعياً، وأصلاً من أصول الإسلام، التي تُؤخَذ منها العقائد والأحكام الشرعية كفر صُراح" [6].

ومع ذلك، فلا يرى الحزب - مثلاً - أن لبنان يصلح لقيام دولة إسلامية، لأنه لا يوجد فيه مقومات دولة إسلامية تعيش ولو ليوم واحد. ففي مثل هذه الحالة يعمل الحزب على تهيئة الناس لانضمامه إلى قطر آخر يصلح لهذا [7].

وعلى الرغم من موقف الحزب في شأن لبنان إلا أنه يعلن أن كثيراً مما هو سائد فيه من الأنظمة السياسية والقانونية مخالفة لتعاليم الإسلام:

---

(١) حزب التحرير الإسلامي: **الحركات الإسلامية في لبنان**: ملف مجلة الشراع: بيروت: ١٩٨٥؟ : د. ط: ص١٧٠.

(٢) م . ن : ص ١٧١.

(٣) م . ن : ص ١٧١.

(٤) حزب التحرير الإسلامي: **مذكرة من حزب التحرير مقدمة إلى العقيد القذافي**: كراس منشور: د. ن: ١٩٧٨/٩/٩م: ص ص ٩ - ١٠.

(٥) م . ن : ص ٤.

(٦) م . ن : ص ١٥.

(٧) حزب التحرير الإسلامي: **الحركات الإسلامية في لبنان**: م . س : ص ١٧٧.

- يشمل مشروع قانون الزواج المدني بعض المسائل التي تؤكد بشكل قاطع أنه قانون كفر. وإن الدعوة إليه كفر. وكل من يرضى به عن طيب نفس هو كافر.
- "كان الواجب على المسلمين رفض كل القوانين اللبنانية المخالفة للقرآن".
- على العلماء"أن يرفضوا أن يكون رئيس الجمهورية نصرانياً، فا لله سبحانه يقول: ﴿ولن يجعل ا لله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ [(١)].

بالإضافة إلى كل ذلك، يتخطّى حزب التحرير كل ما هو إقليمي، وكل ما هو قومي، وكل ما هو وطني، لأنه - كما يزعم - حزب مبدئي يتخطّى حتى المذهبية [(٢)]؛ فالبلاد "الإسلامية هي بنظر الحزب بلد واحد، كذلك الحزب في كل الأقطار حزب واحد، بقيادة واحدة، وانتظام واحد، ولا يخرج عن ذلك أحد، كل ما تتبناه قيادة الحزب، الجميع مُلزَمون به" [(٣)].

ج - **المذهب الوهابي يبني نظامه السياسي:** محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٥ - ١٧٩٢م) هو الزعيم الروحي للمذهب الوهابي. إنتشر المذهب في منطقة نجد وما حولها في داخل الجزيرة العربية.

الوهابية هي من أولى حركات الإصلاح الديني في الوطن العربي. وهي بعث للاتجاه السلفي المحافظ في الفكر الإسلامي، الذي يأخذ بظاهر النصوص الأصلية، ويرفض البدع كلها، وينفر من الفلسفة والتأويل؛ وكان ابن حنبل هو الذي أسس هذا الاتجاه/ المذهب وتابعه فيه أحمد بن تيمية.

فالمذهب الوهابي واحد من حركات اليقظة العربية المناوئة للعثمانيين. ولما قُيِّض له أن ينتسب إليه محمد بن سعود - أمير الدرعية في الحجاز - أصبح له أمراء يسعون لتكوين دولته، وقد انتصر المسعى بتكوين المملكة العربية السعودية في العام (١٣٤٢هـ/١٩٢٤م) [(٤)].

لقد شهد تجديد (علم التوحيد) بداياته الأولى على يد محمد بن عبد الوهاب؛ وتُعَدُّ الحركة الوهابية استئناف للاحتجاجات الحنبلية، التي عبَّر عنها تقي الدين بن تيمية، وتحقيقاً عملياً لانتقاداته المعارضة للبدع المستحدثة في الحياة الدينية والاجتماعية اليومية. وقد بدا هذا

---

(١) حزب التحرير الإسلامي (ولاية لبنان) : **قانون الزواج المدني هو قانون كفر**: بيان منشور: د. ن: ١٩٩٨/٣/١٩.
(٢) حزب التحرير الإسلامي: **الحركات الإسلامية في لبنان**: م . س : ص ١٧٤.
(٣) م . ن : ص ١٧٨.
(٤) الكيالي، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة (ج٧)** : م. س: ١٩٩٤: ط١: ص٣٥٧.

الاحتجاج في مظاهر متعددة، منها: الدعاء والاستغاثة والاستعاذة والحلف بغير الله غير جائز؛ وزيارة القبور إذا كانت مصحوبة ببدع أو إذا كانت لطلب الحوائج أو الشفاعة من أصحابها.

لم يُعنَ الوهابيون إطلاقاً بالتدليل على وجود الله أو نبوَّة الرسل أو على إثبات المعاد وما أشبه ذلك من قضايا علم الكلام الإسلامي التقليدي - كما فعل المعتزلة - وهو أمر يلزم بالقول بالتوحيد العقلي. وإنما كان التوحيد الوهابي ذا مضمون نفسي اجتماعي متحرر من الخرافات والأوهام. وعلى الرغم من ذلك، فقد ظلَّت الوهابية حبيسة أطر ثقافية عاجزة أصلاً عن استخدام الينابيع الأولى لأغراض العالم الحديث [1].

دخلت الوهابية ساحة الصراع الدائر بين الفرق الإسلامية حول حيازة موقع الفرقة الناجية من النار. وهنا يُعرِّف عبد الله التركي - أحد كبار مشايخ الوهابية - الطائفة المنصورة (الناجية) ، كما يلي: "هي الجماعة القائمة بأمر الله، العاملة بكتابه، المهتدية بسُنَّة رسوله، وهي المِلَّة المنصورة التي أخبر عنها المصطفى (، والفرقة الناجية من الثلاث والسبعين فرقة التي ذكر الرسول أن أمته ستفترق عليها". ويقول، أيضاً، إن كثيراً من المسلمين: "انحرفوا عن الجادة، وتفرقوا شِيعاً وأحزاباً، وابتعدوا عن الكتاب والسُّنَّة، وما عليه سلف الأمة، واستوردوا مناهج عملهم من أعدائهم". أما المملكة العربية السعودية فتتميز بواقعها وخصوصياتها، وأنها "ليست في حاجة لأي فكر وافد أو منهج من أي جماعة أو حزب، فقد أغناها الله بمنهج الإسلام وطريقة رسول الله عن أي منهج آخر". ولهذا فقد نصح شباب المملكة أن يؤهلوا أنفسهم لحمل الرسالة وفق ما تُدين به المملكة وتسير عليه [2].

ومن دون أن نخوض في ما يوجهه بعض التيارات الإسلامية من نقد للمذهب الوهابي، فلا بد من أن نؤشِّر على تأثيرات المذهب على المسلمين، من خلال ما قاله أحد الصحفيين المصريين نقلاً عن المهاجرين المصريين إلى السعودية، الذين يعودون بأفكار عنصرية تجاه المسيحيين؛ حيث ينقل العائدون ملاحظات كثيرة تنتشر في مصر، وتدل دلالة مباشرة على مكمن الخطورة، وذلك بأن هؤلاء يفتخرون بأنه لا توجد في السعودية أية كنيسة؛ وكأن ذلك مبعث فخر ألا توجد هناك كنائس، بينما توجد القواعد العسكرية الأمريكية، وشركات البترول المتعددة الجنسيات؟ !! [3].

---

(١) جدعان، فهمي: أسس التقدم...: م . س : ص ص ١٨٩ - ١٩٢.

(٢) التركي، عبد الله: "الطائفة المنصورة" (٤٦) : مجلة الوطن العربي: فرنسا: العدد١١١١ : ١٩٩٨/٦/١٩.

(٣) عيسى، إبراهيم: "ماذا جرى للعلاقة بين المسلمين والمسيحيين في مصر" (٢٠ ـ ٢) : **مجلة روز اليوسف**: القاهرة: العدد ٣٤٢٤: تاريخ ١٩٩٤/١/٢٤: ص٢٢.

د ـ الشيعة الإثني عشرية تتبنّى خط التنظيم الحزبي الإسلامي:

يميِّز مرتضى المطهري (ت في العام١٣٩٩هـ/١٩٧٩م) ـ أحد رجالات الثورة الإيرانية ـ خصائص الحركات الشيعية عن الحركات الإصلاحية السُنِّيَّة بما يلي: قلما يقتصر المحيط الشيعي على طرح الكلام عن الإصلاح أو النظريات الإصلاحية، وقلَّ ما بُحِثَت مواضيع حول: ما العمل؟ ولكن مع ذلك فقد ظهرت عند الشيعة حركات إصلاحية، خصوصاً حركات مضادَّة للديكتاتورية والاستعمار (١). و تكلم، في المقابل، علماء الدين السُنّة عن الإصلاح، و لم يقودوا حركات ثورية في سبيله؛ وعلى العكس من ذلك قاد علماء الدين الشيعة الحركات الثورية من دون أن يطرحوا نظريات إصلاحية (٢).

يعيد المطهري أسباب ذلك، فيقول: "هو ارتباط هذه القضية بالنظام الخاص (لرجال الدين الشيعة) و (رجال الدين السُنّة) . يقع جهاز رجال الدين السُنّة ـ تقريباً ـ بيد الحكام الذين يعتبرونهم من (أولي الأمر) ...فجهاز رجال الدين السُنّة جهاز منتمٍ وتابع، والجهاز المنتمي والتابع لا يستطيع أن يقف ضد القوة التي ينتمي إليها...في حين أن جهاز رجال الدين الشيعي هو جهاز مستقل بحد ذاته. فمن الناحية المعنوية يتكيء على قدرة ا لله، ومن الناحية الاجتماعية يعتمد على قوة الناس، ولهذا السبب كان رجال الدين الشيعة، وعلى طول التاريخ، قوة تعارض وتحارب الظالمين" (٣).

من الواقعي أن يقف السُنّة في صف الموالاة لنظام إسلامي كان يتبنّى المذاهب السُنِّيَّة مذهباً رسمياً، وبشكل خاص في العهود العباسية والعثمانية، وأن يقف الشيعة في صف المعارضة لنظام لم يكن يعترف بمذهبهم. وتنقلب المواقف في العهد الفاطمي. ولو بقي المطهري حياً، بعد انتصار الثورة الإيرانية، لكان من المنطقي أن يقف في صف الموالاة للنظام القائم وليس في صف المعارضة. وإنه على العكس مما قاله المطهَّري فقد وقفت بعض الحركات السُنِّيَّة في صف الثورة ضد النظام السني، وقد مرَّت معنا وقائع في البحث تؤيد هذه النتائج.

وعلى العموم ـ يرى المطهري ـ أن الثورة هي من فضيلة (نهضات الأنبياء) ، أي أنها تقوم على أساس الشعور الآلهي الذي نجد جذوره في أعماق الفطرة البشرية، وينبع من الضمير الباطني

---

(١) المطهري، مرتضى: **الحركات الإسلامية في القرن الأخير**: دار الهادي: بيروت: ١٩٨٢: ط١: (تعريب صادق العبادي) : ص ص٧٣ ـ ٧٤.

(٢) م . ن : ص ٧٦.

(٣) م . ن : ص ٧٧.

للإنسان [١] . أمـا جـذور الثـورة فتنبـت عندمـا تقـع أحـداث تصـب في غـير مصلحـة الأهـداف الإسلامية السامية [٢] .

تعود بداية التفكير الشيعي الإثـني عشـري بسـلوك الخـط التنظيمـي الحزبـي الديـني إلى العـام (١٣٧٨هـ؟ /١٩٥٩م؟) ؛ وقد كانت البداية هي تأسيس حزب الدعوة الإسلامي ـ الشـيعي في العراق، وانتقل إلى لبنان في النصف الثاني مـن السـتينات مـن القـرن ٢٠م. وكـان قـد تمَّ تأسـيس الحزب على قاعدة شرعية أن يتسلّم العلماء الحكم ويقومون بـه، وأن يعتنوا بالسياسة والاقتصـاد، وأن يطلبوا قيام دولة إسلامية عالمية [٣] .

ومن وسائل الحزب التنظيمية أن يجمع طالب العلم بين التحصيل الديني، وبين أنشطة حيـاة عادية؛ و يُعَدُّ هـذا الجمع ضروري للدعوة وحزبها [٤] . فالداعي يقـوم بنشـاط التدريـس الديـني، ومشاركة الناس في أعمالهم، ومعايشة همومهم و قضاياهم [٥] . بالإضافة إلى ذلك، فقـد تـدرَّب أعضاء الحزب على العمل المسلَّح في أوائل السبعينات من القرن ٢٠م [٦] ؛ وتخرَّج منهم عدد من الإنتحاريين [٧] .

عمل حزب الدعوة، ومن بعده "حزب ا لله" ـ منذ أوائل الثمانينات من القـرن ٢٠م ـ على بناء الشخصية الإسلامية التامة من خلال المدارس والحوزات، وإعداد "الملتزم الرسالي" [٨] .

ويتحصَّن المجتمع الإسلامي عندهم، أي مجتمع "الحكم الشرعي" العامل بولاية الفقيه" الإمـام قائد الأمة"، بالمسجد أو بالنادي الحسيني [٩] .

وبسـبب مـن نـدرة المعلومـات عـن حـزب الدعـوة، وبعـد تأسـيس حـزب ا لله في أوائـل الثمانينات، نظنُّ أن التنظيمين قد أصبحا تنظيماً واحداً، بحيث أصبح تنظيم حـزب ا لله وحيـداً في الواجهة السياسية والعقائدية الشيعية.

أما المنطلقات الأساسية لحزب ا لله: "هم أصحاب رسالة، والأساس في بنيتهم العقائديـة هـو القرآن الكريم. إذن، الرسالة التي يحملونها هـي الرسـالة الـتي يجـب أن تعمَّ العـالم، حتـى تعيـش

---

(١) م . ن : ص ٨٥.
(٢) م . ن : ص ٨٨.
(٣) شرارة، وضاح: **دولة"حزب ا لله"**: دار النهار: بيروت: ١٩٩٨: ط٣: ص٦٨.
(٤) م . ن : ص ٨٩.
(٥) م . ن : ص ٩١.
(٦) م . ن : ص ١٠٩.
(٧) م . ن : ص ١١٠.
(٨) م . ن : ص ١٢٢.
(٩) م . ن : ص ١٩٦.

الإنسانية مبادىء وتشريعات وأخلاق القرآن ... من هنا يتحدد نوع العمل، عمل تحكمه الرسالة ولا يحكمه الإنسان..." [١].

فالإسلام ليس"رسالة تبشيرية فقط، وإنما رسالة تبشيرية ورسالة لإقامة مجتمع العدالة في الأرض"؛ لهذا تعمل جماعة حزب الله"من أجل مجتمع سياسي متجدد، ومستقل في هويته وشخصيته الحضارية؛ وهذا يفرض - بالتأكيد ـ حالة صراع مع كل التجمعات البشرية التي ترفض أن تتعامل مع الإسلام كرسالة للحياة"، وقد سبقت هذا الهدف "محطات تاريخية مذهلة جداً، وفيها ما يكفي لبناء مجتمع يحمل روحية الثورات..." [٢].

وفي سبيل العمل من أجل هذا الهدف، كما يقول أحد قادتهم: 'نحن اليوم ندرس مشروعاً إسلامياً مبنياً على الفكر والرسالة؛ فالمشروع المطروح على العالم اليوم/ هو مشروع الأمة، دولة الإسلام الكبرى ...نحن مقبلون على حالة وعمل توحيدي للشعوب في المنطقة ... [وهناك] توجد كل الفرص لاستمرار وتوسيع هذا المشروع، وهذا ما عبَّر عنه الإمام الخميني بتصدير الثورة"[٣].

وعن قيادة المشروع، يقول: "فالقيادة تتمثل في الرسول وفي الأئمة المعروفين، وبعد الأئمة الفقهاء الأولين. وفي الوقت الحاضر نحن نعيش على غيبة الإمام المنتظر؛ فالقيادة في هذا العصر تتمثّل في قيادة الفقهاء العدول" [٤].

أما كيف يمكن للدعوة الإسلامية - حسب وجهة نظر حزب الله ـ أن تعالج إشكاليالت العلاقة بين المذاهب الإسلامية، ومع أصحاب الديانات السماوية الأخرى، ومع الأحزاب والحركات القومية؟

ـ حول **العلاقات بين السُنّة والشيعة**: "نستطيع القول أن هناك حالة شكلية طائفية أو مذهبية، أكثر منها حالة اختلاف في خلفيات فكرية عميقة...بل نشعر بوجود حدود نفسية، ربما تعود في بعض الحالات إلى ابتعاد السُنَّة عن الشيعة في مجتمعاتهم، جغرافياً وتاريخياً... لكن أعتقد أن الزمن يَحِلُّ كثيراً من هذه المشاكل" [٥].

---

(١) السيد، إبراهيم الأمين: "حزب الله حركة شعب و ليس تنظيماً حزبياً": **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص١٤٥.

(٢) م . ن : ص ١٤٦.

(٣) م . ن : ص ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٤) م . ن : ص ١٤٦.

(٥) فضل الله، محمد حسين: **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص٢٥٤.

- وحول **العلاقات مع أصحاب الديانات السماوية**: "إذا كانت القضية قضية ما تعتبرونه انتقاصاً من كرامة المسيحي في نظام أهل الذمة، فيمكن عندئذ التفكير في هذا، من خلال إدارة الحوار في طبيعة الطرح الإسلامي في هذا الموضوع. وما حدث في التاريخ... هل كان مردُّه إلى الخط الإسلامي، أم إلى إساءة في التطبيق؟ "(١).

- وحول **العلاقة مع الحركات القومية**: "ربما كان بعض أسباب نجاح الحركات القومية في الساحة العربية - على الأقل - مرتبطاً بقضية التحرر من الاستعمار، ومن ضغط الاستبداد الذي كانت تمارسه الخلافة العثمانية"(٢). ومع ذلك: " لا نشعر أن القومية العربية - كإطار ومضمون - شيء واقعي. ولكن إذا وُجدَت جماعات تفكر قومياً، نحن لا نمانع أن نتعاون معها كمسلمين أو كإسلاميين في مواجهة الاستعمار...ولا يعني تعاونك مع أي فريق في مرحلة ما، أنك تعترف بشرعية فكرته... نحن نشعر أننا لا نستطيع في كل القضايا أن نقوم بها وحدنا"(٣).

كانت الدعوة إلى مركزية الدولة الإسلامية واضحة لا لبس فيها في بدايات مراحل تأسيس"حزب الله"، فالدين عند الله الإسلام؛ ولهذا قام الدعاة للحزب على حمل تابعيهم على تجاوز كل ما هو عائلي ووطني، ودعوا إلى الانتساب لله وحزبه من جهة، والإقرار بمركزية الثورة الإسلامية في إيران، كنواة لبناء الدولة الإسلامية، من جهة أخرى(٤).

وقد شهد الحزب تحولات في مواقفه، فبعد أن اشترك الحزب في تظاهرة ترفع شعار (لا حاكمية إلا لله) (٥)؛ أخذت تحولات على المواقف تظهر ـ منذ أوائل التسعينات من القرن ٢٠م - في اتخاذ مواقف سياسية جديدة، وذلك بالانخراط في المعركة الإصلاحية، والدعوة إلى ضمان الحريات السياسية والفكرية والإعلامية(٦).

ومن الحاكمية لله تصبح القيم الإسلامية "قيم واقعية، وليست مثالية، ليست قيماً مطلقة، لأنه ليس في الحياة من مطلق..."؛ ويصبح الإسلام والمسيحية والماركسية"...طروحات فكرية تتسع لجميع الناس! وكل فكر يمكن أن يقبله بعض الناس ويرفضه بعض الناس..."(٧).

---

(١) م . ن : ص ٢٥٥.
(٢) م . ن : ص ٢٦٠.
(٣) م . ن : ص ٢٦٧.
(٤) شرارة، وضاح: م . س : ص ٣٣٥.
(٥) شرارة، وضاح: م . س : هوامش الفصل١٥ (رقم ٩٠) : ص ٣٨٨.
(٦) م . ن : ص ٣٦٨.
(٧) فضل الله، محمد حسين: "أخطأنا كما أخطأ غيرنا..." (٣٥ - ٤٢) : **مجلة الحسناء**: بيروت: العدد ١٣٥١: ١٩٨٩/١/٢٧: ص٣٧.

III ـ حركـة الإحيـاء الإسلامي وسيادة مبدأ الاتهام بالردة

إذا لم تكن الرؤى حول المقدَّس موحَّدَة، فهـي لـن تكـون مُوحِّـدَة. فـالأولى بـالمقدَّس أن يكون، بل يجب أن يكون، بعيداً عن تعدد الآراء. وإلا فالنتيجة أن يصبـح المقـدَّس تائهـاً عـن الحقيقة، فتضيع قدسيته.

إن ما يصح على الوضعي ليس بالضرورة أن يصح على المقدَّس. فالوضعي هـو مـن صنـع البشر الذين يخطئون؛ أما المقدَّس فهو من صنع الله المتعالي عن الخطأ. فأين يقف المسلمون مـن النص القرآني المقدَّس؟

"إذا استثنينا وحـدة الرؤيـة النظريـة الإيمانيـة في الجوانـب الماورائيـة والأخلاقيـة، نـرى أن التمزُّق والتجزئة في الرؤى السياسية للأنظمة والحركات الإسلامية هـي السـمة السـائدة؛ وقـد تكون هذه الثنائية ـ وحدة إيمانية وتفتيت سياسي ـ نابعة مـن سـكونية الحركـة في فكـر بعـض الأصوليين الإسلاميين عندما تشرنقوا في داخل الدوائر التي حسبوا فيهـا أنهـم امتلكـوا الحقيقـة المطلقة دون غيرهم، فأغلقوا الأبواب في وجه عقيدتهم في ثنائيات لا تقبل الجدل والتفاعل"[١].

يحول دون وحدة الدولـة الإسـلامية، أو قيـام نظـام سياسـي إسـلامي موَحَّـد، عـدد مـن الإشكاليات التي استعصت على الحل منـذ بـدء الخـلاف الديـني ـ السياسـي في عهـد الخلافـة الراشدة حتى عصرنا الراهن. ويدل عدم إمكانية بناء دولة إسلامية واحدة ذات قواعد سياسية واحدة، مُتَّفَق عليها من مختلف التيارات والمذاهب الإسلامية ـ وعلى الرغم من النوايـا الصادقـة للكثير من علماء الدين المسلمين، وعلى الرغم من الخطـاب السياسـي الإسـلامي المُعلَـن المملـؤ بالأمل ـ على عمق التناقضات التي تحكم علاقة المذاهب والفرق الإسلامية بين بعضها البعض.

---

[١] راجع مقالنا: "العلاقة الجدلية بين المؤثرات الذاتية والخارجية في واقع التفتيت القومي والإسلامي" (٢ ـ ١٤) : **مجلة دراسات عربية**: بيروت: العدد١١/١٢: ١٩٩٨: ص٦.

إن حلمنا الجميل بالوحدة الإسلامية ـ دولة واحدة وقانوناً مُوَحَّداً ـ لم تُثبت فعاليته وإمكانية حصوله القرون المديدة من عمر الدعوة الإسلامية. ولما جاء القرن ١٩ م/١٣هـ حمل معه آمالاً جديدة بالإحياء الإسلامي عبر اتجاهات جديدة لعدد من العلماء المسلمين، أرادوا منها الوصول لوحدة سياسية إسلامية تقي الأمة غوائل التخلف والقهر والتجزئة. وقد شهدت أوائل القرن ٢٠م ولادة تيارات إسلامية رفعت مباديء، حسبت من خلالها أنها تحدد مساراً صالحاً لبناء نظام سياسي إسلامي يحقق الأحلام المنشودة ـ المفقودة. وعلى الرغم من كل ذلك، وبإضافة نوايا جديدة إلى تجربة طويلة لم تثبت نجاحها، لم يولد حتى الآن أمل يؤشِّر على وجود نقاط اتفاق أو مسوَّدة مشروع اتفاق جدِّي تجمع شمل المسلمين بمذاهبهم الإسلامية المتشعِّبة؛ ويحول دون ذلك ـ كما نحسب ـ إشكاليات كثيرة سنحاول الإلمام بما نستطيع أن نُلِمَّ به منها:

١ - هل يمكن تأسيس مرجعية دينية إسلامية مركزية مُلزمة؟

تُعَدُّ من البديهيات أن أية دعوة تستهدف تنظيم شؤون المجتمعات وتوحيدها، ولكنها لا تمتلك مرجعية مركزية فكرية أو سياسية تشكِّل الحَكَم الفيصل في الخلافات والاجتهادات والآراء، سوف تُبنى على أساس مهتزٍ تتقاذفه عوامل التمزق والتفتيت؛ ويصبح الأمر التنظيمي والتوحيدي أكثر صعوبة وأكثر استحالة، ومظاهر التفتيت والتجزئة أكثر بروزاً، إذا كانت تعددية الآراء مبنية على ما يسمى بالقاعدة القدسية فيتحول الأمر، بدلاً من الوحدة، إلى نصوص مقدَّسة أو مُلوَّنة بصبغة القداسة تواجه نصوصاً أخرى مقدّسة أوملوَّنة بصبغة القداسة تتناقض معها إلى الحدود التي لن تتنازل فيها إحداهما عن قدسياتها للأخرى. فكيف يتم ذلك؟

أ - لم يكن النص الديني الإسلامي واضحاً أو جامعاً أو مانعاً لكي يغني بذاته عن أي تفسير أو تأويل. لهذا كثُرَت الاجتهادات المستندة إليه؛ ولأنه يُعَدُّ نصاً مقدساً أسبغت كل فرقة إسلامية صفة القدسية على اجتهاداتها الخاصة؛ فغابت المرجعية المركزية، سواء منها النخبوية أو الشعبوية، وحسب كل تيار اجتهادي أنه يمتلك الحقيقة المقدَّسة بمفرده. فارتفعت السدود بين التيارات، وتشكّلت المذاهب، وأصبح كل مذهب يحسب نفسه أنه الفرقة الوحيدة الناجية من النار. وهذه بعض الأمثلة التي توضح الصورة أكثر:

(يقول محمد باقر الصدر (ت في العام١٩٨٠م/١٤٠٠هـ) أنه"لو كانت أحكام الشريعة قد أُعطِيَت كلها من خلال الكتاب والسُنَّة، ضمن صِيَغٍ وعبائر واضحة صريحة لا يشوبها أي

شك أو غموض لكانت عملية استخراج الحكم الشرعي من الكتاب والسُّنّة ميسورة لكثير من الناس، ولكنها في الحقيقة لم تُعطَ بهذه الصورة المتميِّزة الصريحة"[1].

(ويقول محمد حسين فضل الله (مفكر إسلامي معاصر) : إن المسلمين ــ حتى أيامنا الحاضرة ـ يشعرون"بالحرج الكبير أمام فقدان الضوابط التي تمنع انتشار الكتب التي تتحول إلى ما يشبه"الكشاكيل الفكرية"الحاملة للخرافات والتفاهات والأفكار المُغلَقَة...مما يخلق لنا كثيراً من ألوان الفوضى في الفكر والعمل، ويُدخِلُنا في مجالات الصراع الداخلي، الذي يهرب منه الفكر لنعيش في أجوائه سذاجات القداسة الغارقة في ضباب الزيف الروحي والفكري"[2].

(يقول السيد سابق (مفكر إسلامي معاصر) إنه أصبح لكل إمام نص يفوق قدسية النص المقدَّس: "وقد بلغ الغلو في الثقة بهؤلاء الأئمة حتى قال الكرخي: كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ"[3].

(يقول الشهرستاني إنه إذا كانت النصوص متناهية" والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى"[4].

(يقول النعمان بن محمد عن كلٍ من قال أن هناك ما ليس موجوداً في كتاب الله وسُنّة رسوله، إنه قول: "يكذّبه الكتاب والسُّنّة، كمثل ما جاء في آية ﴿وما فرّطنا في الكتاب من شيء﴾ (الأنعام ٦: ٣٨)[5].

(يقول زكي أحمد (مفكر إسلامي معاصر) : " نحن نعتقد اعتقاداً قاطعاً لا ريب فيه أن الإسلام فلسفة متكاملة لحضارة الإنسان ، ولم ينزل لنا الإسلام كأصول كليَّة، بل شرح لنا أدقَّ المسائل الجزئية في كل تفاصيل حياة الإنسان المسلم؛ ولم يهمل أي حاجة للإنسان، وهذا ما يتوضَّح لنا في الأحاديث الشريفة المنصوصة عن الرسول وأهل بيته عليهم الصلاة والسلام. وهذه الصفة الأساسية مفقودة تماماً في كل المدارس الفكرية الوضعية؛ وهذا يعني أن الإسلام لا يحتاج حتى إلى الأمور الصغيرة، فكيف بالأمور الكبيرة"[6].

---

(١) الصدر ، محمد باقر : م . س : ص ٨٨.
(٢) فضل الله ، محمد حسين: **قضايانا على ضوْ الإسلام:** دارالزهراء: بيروت: ١٩٨٥: ط٦: ص٥٦.
(٣) السيد سابق : **فقه السُّنّة (م١)** : م . س : ص ١٣.
(٤) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١٩٨.
(٥) بن محمد ، النعمان : م . س : ص ٣٩.
(٦) أحمد ، زكي: **الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري:** دار البيان العربي: بيروت: ١٩٩١: ط١: ص٣٠.

(لكن محمد حسين فضل الله يرى وعلى العكس مما يقوله زكي أحمد بأن القيم الثابتة/ الأصول الكلية ليست مطلقة، والتفاصيل الجزئية ليست ثابتة أيضاً؛ فالقيم الإسلامية عنده"هي قيم واقعية، وليست مثالية، ليست قيماً مطلقة، لأنه ليس في الحياة من مطلق... والقيمة محدودة حتى لو كانت قيمة روحية كبيرة... ولهذا عندما نتحدَّث عن الثوابت، نقول إنها ثوابت متحرِّكة، إنها ثوابت في العنوان، ومتحرِّكة في التفاصيل وخط السير" (١) .

(وفي خط السير نفسه يتابع محمد مهدي شمس الدين مُسبغاً على الإسلام صفة الكمال والاكتمال حتى في أدقِّ التفاصيل، لأنه في الإسلام - كما يحسب - يوجد"نظام حياتي كامل لا يترك مجالاً لأي نظام آخر، ولا يدع منفذاً للشعور بالحاجة إلى تنظيم جانب من جوانب الحياة، لأن الشريعة الإسلامية، بقواعدها الكلية العامة بالفقه الذي بُنِيَ على أصليها الكبيرين (الكتاب والسُّنّة) ، شاملة مستوعبة لكل ما تقضي به سُنّة الحياة إلى نُظُم وأحكام" (٢) .

وعلى الرغم من ذلك فهو يدعو إلى التكامل مع الحضارات الأخرى، وهذا التكامل – بدون شك - لا بُدَّ وأن يشمل أنظمة فكرية وسياسية غير قائمة على قواعد وسُنَن إسلامية، ومع ذلك فهي أنظمة أثبتت صلاحيتها في الاستجابة لحاجة البشر ، وإلا لما كان دعا شمس الدين إلى التكامل معها؛ ومن هنا يصبح من المنطقي والواقعي أن نعترف للآخر أنه يمتلك ولو بعضاً من الحقيقة. ولهذا فهو يقول: "إننا نرى أن من غير الواقعي ومن غير الصحيح والمنطقي مواجهة العولمة [الحضارات الأخرى] بالانغلاق، أو برفض كل شيء أو بالعودة إلى النص من دون وعي" (٣) .

(يقول شكري أحمد مصطفى (أمير جماعة التكفير والهجرة في حركة الإخوان المسلمين) ردّاً على سؤاله عن الحكم على من لا يستجيب لفكره ومذهبه و لم يدخل في ما دخل فيه: "... أحكم عليه بالكفر لهذا السبب وحده، بل لا يوجد سبب للكفر غيره، وهو تكذيبه بآيات الله وسُنّة رسوله القاطعة، والتي سقناها له آية تلو آية ودليلاً بعد دليل" (٤) .

إنه وبمجرَّد المقارنة بين النصوص، التي وردت أعلاه، لا بُدَّ وأن نتوصَّل إلى أن أحكام الشريعة الإسلامية على مستوى الأصل، وعلى مستوى التفاصيل لم تكن بالدقة التي تستجيب

---

(١) فضل الله، محمد حسين: أخطأنا كما أخطأ غيرنا...": م . س : ص ٣٧.
(٢) شمس الدين، محمد مهدي: **العلمانية**: المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٨٠: ط١: ص٣٠.
(٣) شمس الدين، محمد مهدي: "موقف الإسلام من العولمة في المجال الثقافي والسياسي" (٦٠ – ٧٨) : **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**: العدد الثالث: بيروت: ١٩٩٨: ص ص ٧٦ - ٧٧.
(٤) سيد أحمد ، رفعت : **الرافضون** : م . س: ص ١٠٢.

إلى كل الحاجات البشرية في كل عصر وكل مصر. فالنصوص الأصلية - في حدها الأقصى - تُعبِّر عن قيم ليست جامعة مانعة مطلقة، على الرغم من أن هناك من الإسلاميين الذين يُسبغون عليها حكم الحقائق المطلقة حتى بأدَقِّ تفاصيلها.

وعلى العموم فقد اتّفق الجميع - في الحد الأدنى - على أن النصوص المتشابهة تحتاج إلى تأويل أو تفسير أو إعادة تنسيق وترتيب؛ وقد تُركَت هذه المهمة لأولي الأمر وللراسخين في العلم. ومن بوّابات هؤلاء الراسخين وبأقلامهم وفتياهم دخل النص في نفق من الخلافات اللامتناهية، في الماضي السحيق والحاضر الراهن، وذلك بعد أن تعددت الاجتهادات والتفاسير والتأويلات، وغابت عنهم جميعاً، أو قل رفضوا جميعهم، قيام مرجعية دينية إسلامية واحدة وموحِّدَة تضبط اجتهاداتهم وتبتُّ في اختلافاتهم.

ب - التباين حول مضامين الاجتهاد والتأويل والتفسير وشرائطها. فكيف حصل كل ذلك؟ لكل من السُّنّة والشيعة طرائقه وشروطه الخاصة في الاجتهاد، وسنستعرض، بإيجاز كيف تحددهما كل فرقة :

ر يرى أحمد علي حسن أنه" لم ينتشر مذهب من هذه المذاهب المتعددة بناء على قوّة حجته، ورجاحة برهانه على غيره؛ ولم يتقلّص مذهب منها لضعف سنده ودليله، أو خطأ في اجتهاده، لأن كل مذهب يستند (إلى) قول رسول الله وفعله"[(١)] . إنما السبب الذي جعل هذه المذاهب، التي تلاشت، تتلاشى هي قوّة السياسة إذ كان كل نظام إسلامي يفرض مذهباً ويحارب المذاهب الأخرى، كما حصل في العصر العباسي والفاطمي ...والأندلس[(٢)] .

وسواء كانت جذور الخلاف سياسية صافية، أو دينية صافية، إلا أن طرفا الإشكالية (الديني والسياسي) تبادلا عوامل الاستقواء أحدهما بالآخر، استناداً إلى النص الديني وتأويلاته.

ر يرى النعمان بن محمد أنه: " لم يأمر الله بتقليد أحد بعد رسول الله والأخذ عنه... غير أُولي الأمر الذين أقامهم بعد الرسول على السمع والطاعة... فمن ردَّ إلى من لم يأمر الله جل ذكره بالرد إليه، وقلّد من لم يأذن الله بتقليده، فاتّبَعَه، وتديَّن به... فقد اتّخذ آلهاً من دونه، وأشرك به..."[(٣)] . أما الأعلم، الذي شهد له الرسول بعلمه، ودلَّ عليه فهو علي بن أبي طالب وذريّته من بعده[(٤)] .

---

(١) حسن ، أحمد علي : **المسلمون العلويون في مواجهة التجنّي**: ص٢٠.

(٢) م . ن : ص ٢١.

(٣) بن النعمان ، محمد : م . س : ص ٥٥.

(٤) م . ن : ص ٣١.

(يقول محمد بن يعقوب الكليني: "فليست عصمة الإمام بأقلّ أولوية من عصمة الرسول، لأن الإمام إذا لم يكن معصوماً لاحتاج إلى إمام آخر...والشيعة لا يُسلّمون بأن إكمال الدين وعصمة الرسول تُغنينا عن المعصوم لأن الأحكام متجدّدَة، والأحوال مُتغيِّرة، وحاجة الناس ليست فقط لإمام يحفظ الشرع، وإنما ليفسِّر الأحوال المتجددة، ولا طريق إلى ذلك إلا بالمعصوم الذي لديه التفسير الذي يفيد اليقين"[1].

أما عند السُنّة، فأصول الاجتهاد في الإجماع السُنّي أربعة: الكتاب والسُنّة والإجماع والقياس.

(يقول الشهرستاني، إنما تلقّى الفقهاء الذين يُقرُّون الأصول الأربعة صحة هذه الأركان من إجماع الصحابة؛ وتلقّوا أصل الاجتهاد والقياس وجوازه منهم أيضاً. فإذا وقعت حادثة شرعية من حلال أو حرام، إبتدأوا بكتاب الله، فإن وجدوا فيه نصّاً أو ظاهراً فزعوا إليه؛ وإن لم يجدوا فزعوا إلى الاجتهاد. ومن شروط الاجتهاد الإجماع[2]. ومن شرائط المجتهد أن يعرف" مواقع إجماع الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين من السلف الصالحين، حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الإجماع[3].

(يقول صبحي محمصاني (قانوني لبناني معاصر) إن" الإجماع عند جمهور الفقهاء هو أن يتّفق على الحكم جميع المجتهدين المسلمين في عصر من الأعصار..."[4]. فهل يحمل هذا القول من الصحة شيئاً؟

(يقول الشافعي : "إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي، فاعلموا أن مذهبي الخبر[5].

(يقول مالك بن أنس أن المدينة دار الهجرة والصحابة، وإن أهلها أعلم بالوحي بأحوال صاحب الشريعة، وإن إجماعهم يُعمَلُ به وحده[6].

(أما أحمد بن حنبل، وداود الظاهري، فقالا إن الإجماع مختص بالصحابة دون غيرهم؛ وقد استدلاً بالحديث الشريف: "عليكم بسُنّتي وسُنّة الخلفاء الراشدين"[7].

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب: **الإمام والإمامة عند الشيعة**: ص ٩.

(٢) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١٩٨.

(٣) م . ن : ص ٢٠٠.

(٤) محمصاني، صبحي: **فلسفة التشريع في الإسلام**: دارالعلم للملايين: بيروت: ١٩٨٠: ط٥: ص١٧٨.

(٥) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ٢٠٧.

(٦) محمصاني ، صبحي : م . س : ص ١٧٨.

(أما عند أهل الرأي، فكان الفقهاء لا يأخذون من الأحاديث إلا قليلاً؛ وكانوا يرجعون في كثير من المسائل الفقهية إلى تحكيم العقل والرأي [١] . وكانت أكثر عنايتهم تنصبُّ على "تحصيل وجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها، وربما يقدِّمون القياس الجلي على آحاد الأخبار" [٢] .

(يقول الآمدي في تعريف الإجماع، أي الاتفاق: "ومنه ما يُقال: أجمع القوم على كذا، إذا اتفقوا عليه. وعلى هذا فاتفاق كل طائفة على أمر من الأمور، دينياً كان أم دنيوياً، يُسمَّى إجماعاً" [٣] . لكن الإجماع عنده لا يمثل سوى "جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع. هذا إذا قلنا أن العامي لا يُعتَبَر في الإجماع؛ وإلا فالواجب أن يقال: الإجماع عبارة عن اتفاق المكلَّفين من أمة محمد..." [٤] .

(وهنا يرد عبد الرحمن النجدي ـ من الوهابية: "على أن الحق لم يكن محصوراً في المذاهب الأربعة...ولو كان الحق محصوراً فيهم لما كان لذكر المُصنِّفين في الخلاف، وأقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم ممن خرج عن أقوال الأربعة فائدة" [٥] .

(أما الفرق الشيعية فلها ردّ أيضاً، فهم: لا يقبلون الإجماع إلا إذا صدر عن أهل البيت، أي أهل النبي، أو إذا اشترك مع المجتهدين سيدهم الإمام المعصوم. فالإجماع على المشهور عندهم هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم عليه السلام، لا مجرَّد اتفاق العلماء على قول)" [٦] .

(يقول محمد باقر الصدر: "...وأما ما يُسمَّى بالإجماع فليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسُّنَّة، وإنما لايُعتَمَد عليه إلا من أجل كونه وسيلة إثبات في بعض الحالات" [٧] .

(وهنا يحدِّد عبد الحسين شرف الدين الأسباب التي جعلت الشيعة يأخذون بمذاهب الأئمة من أهل بيت النبّوة، قائلاً:

---

(٧) م . ن : ص ١٧٨.

(١) م . ن : ص ٣٦.

(٢) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ٢٠٧.

(٣) الآمدي : **الإحكام في أصول الأحكام (ج٢)** : م . س : ص ٢٨٠.

(٤) م . ن : ص ٤٠٢.

(٥) النجدي ، عبد الرحمن : **الدرر السَنِيَّة (ج١)** : م . س : ص ٢٧٣.

(٦) محمصاني ، صبحي : م . س : ص ١٧٩.

(٧) الصدر ، محمد باقر : م . س : ص ٩٨.

ـ إنه لا دليل للجمهور على رجحان شيء من المذاهب الأربعة. كما وإن الاجتهاد والأمانة والعدالة والجلالة غير محصورة بهم. وليس هناك من يجرؤ على تفضيلهم على أئمة بيت النبي.

ـ إن السلف الصالح لم يُدِن بتلك المذاهب في كل عصر ومصر؛ فأئمة المذاهب الأربعة وُلِدوا خارج القرون الثلاثة: فأولهم مالك وقد وُلِدَ في العام ٩٥هـ/٧١٤م، وآخرهم الأشعري وقد وُلِدَ في العام ٢٧٠هـ/٨٨٤م (١).

(ويقول النعمان بن محمد ـ من الشيعة الإسماعيلية ـ مسائلاً أهل السُنّة: "كيف لكم بأن تكون الفرقة، التي شهد الرسول بالهدى، منكم دونكم، والشهداء لله على عباده من جماعتكم دون جماعتهم، حتى يكون إجماعكم حجة عليهم بلا دليل؟" (٢).

وعلى العموم، غابت المرجعية الواحدة ـ التي يُفتَرَض فيها أن تُوحِّدَ المسلمين، وتركت الساحة مفتوحة الأبواب أمام مصالح شتى المذاهب الإسلامية، التي بَنَت كل منها لنفسها مرجعيتها الخاصة بها، وهيهات استطاعت كل مرجعية مذهبية أن تُلزِم كل فروعها باجتهاد مُوَحَّد؛ وقد تعددت المرجعيات في داخل المذهب الواحد، فأصبح النص جامعاً بين ما هو آلهي وبين ما هو بشري...واستجابت شرائع المذاهب إلى أساليب التزلُّف والقربى من الله تعالى؛ وانحصر عمل الفقهاء، في سبيل كسب الأجر والثواب؛ فالفقيه لن يخسر بما أفتى شيئاً، وإنما هو الرابح في حالتي الخطأ والإصابة (٣).

٢ ـ هل يمكن الاتفاق حول هُوِيّة النظام السياسي للدولة الإسلامية؟

لأن الخلاف التاريخي حول هوية النظام السياسي، بين شتى الفرق الإسلامية، ما زال قائماً حتى الآن، كان لا بُدَّ من أن نَعِدَّه من أهم الإشكاليات التي تُعيقُ أية وحدة إسلامية. ولهذا رأينا أن نوليه أهمية خاصة في هذا البحث:

---

(١) شرف الدين ، عبد الحسين : م . س : ص ص ٤٠ ـ ٤٢.

(٢) ابن محمد ، النعمان : م . س : ص ١٠٨.

(٣) راجع بحثنا : "هل يحقق الفقه المذهبي الإسلامي وحدة الدولة والقانون؟ ": **مجلة دراسات عربية**: العدد: ١١/١٢ ، تاريخ: ايلول ، ت١/ سبتمبر ، اكتوبر ١٩٩٨

إتّفق جميع أهل السُنّة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج - ما عدا النجدات منهم - على وجوب الإمامة؛ وعلى الأمة فرض واجب الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله، ويسوس المسلمين بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله[1].

ثم اتّفق هؤلاء على أنه لا يجوز مبايعة إمامين في وقت واحد، ولا تجوز إلا إمامة واحدة؛ واستندوا في ذلك على قول للرسول: "إذا بويع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما"[2].

(يقرر الخوارج صلاح من تتوفر فيه شروط الإمامة، وصلاحيته لكي يتولّى هذا المنصب، بصرف النظر عن نسبه وجنسه ولونه؛ وهم، أيضاً، "جوَّزوا أن تكون الإمامة في غير قريش؛ وكل من نصَّبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثّلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً...وجوَّزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً. وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أوحراً أو نبطياً أوقرشياً"[3].

أ - مواقف الفرق السُنّيّة :

(يقول ابن حزم "إنما يجب أن يكون الإمام قرشياً بالغاً ذكراً مميزاً بريئاً من المعاصي الظاهرة، حاكماً بالقرآن والسُنّة فقط"[4]. وفي ردّه على الشيعة، الذين يُوجبون إمامة أهل بيت الرسول، يقول: "لا جزاء في الآخرة إلا على عمل، ولا يُنتَفَع عند الله تعالى بالأرحام، ولا بالولادات، وليست الدنيا دار فضل ولا جزاء، فلا فرق بين هاشمي وقرشي، وعربي وعجمي، وحبشي وابن زنجية"[5].

(أما البغدادي فيحدد شروط الإمامة - كما يعتقد بها أهل السُنّة والجماعة - بأنها فرض واجب على الأمة؛ ويتم عقدها عن طريق الاختيار بالاجتهاد وليس بالنص؛ وهي واجبة النسب إلى قريش؛ وليس من شروطها العصمة من الذنوب كلها؛ وهي تنعقد بمن يعقدها لمن يصلح للإمامة؛ وقالوا بإمامة أبي بكر الصدِّيق، وقالوا بتفضيل أبي بكر وعمر وعلي على من بعدهما، وقالوا بإمامة علي في وقته[6].

---

(١) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل (ج٤)** : م . س : ص ١٤٩.
(٢) م . ن : ص ٢٣٢.
(٣) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١١٦.
(٤) ابن حزم : **الفصل في الملل. . . (ج٤)** : م . س: ص ١٨٠.
(٥) م . ن : ص ٢٣٢.
(٦) البغدادي ، عبد القاهر : م . س : ص ص ٣٤٠ - ٣٤٢.

(يقول أحمد بن حنبل: "من غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسُمِّيَ أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن با لله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين"[1] .

(وقف كل من مالك بن أنس وأبي حنيفة موقفاً يناقض ما أفتى به أحمد بن حنبل، فهما كانا قد أجازا الخروج على الخليفة[2] .

(برهن الطرسوسي الحنفي - في حوالي النصف الثاني من القرن٨هـ/ ١٤م - في رسالته "تحفة الترك"على شرعية سلطة الترك، إذ لم يشترط في الخليفة أن يكون مجتهداً وقرشياً، وقد حسب من وراء ذلك أنه ينافس الشافعية في الحظوة لدى السلطان المملوكي[3] . إلا أن الماوردي الشافعي كان - منذ القرن٥هـ=١١م - قد أجاز شرعية إمارة الاستيلاء[4] .

(من المعروف أن ابن تيمية هو من التلامذة الحنابلة السلفيين، وعلى الرغم من أن عدداً من الجماعات الإسلامية المعاصرة - المتوالدة عن حركة الإخوان المسلمين - قد تأثروا أو تتلمذوا في كثير من اتجاهاتهم الفقهية على كتاباته، لكنهم اتخذوا اتجاهات، فيما له علاقة بشروط تنصيب الخليفة، تتناقض مع الاتجاهات الحنبلية.

(ففي وثيقة"حتمية المواجهة"الصادرة، في العام ١٩٨٧م/١٤٠٧هـ، عن **جماعة الجهاد الإسلامي** يحددون اتجاهاتهم على الشكل التالي:

أ - وجوب المواجهة في سبيل إعادة الخلافة الإسلامية: حددت الجماعة شروط الإمامة على قاعدة أن يكون الإمام/الخليفة ذكراً، حراً، بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عدلاً، مجتهداً، بصيراً، سليم الأعضاء، خبيراً بالحروب، قرشياً.

وتؤكد السياسة الشرعية - حسب الجماعة - على وجوب الإمامة، وتنصيب الخليفة، وإقامة الخلافة الإسلامية. ولا يسع المسلمون ترك هذا الواجب أو التقاعد عنه[5] .

---

(١) نقلاً عن محمد عمارة: **تيارات الفكر الإسلامي**: م. س: ص ٥٤.

(٢) راجع ابن كثير : **البداية والنهاية (ج١٠)** : م. س: ص٨٥.

والسيوطي: **تاريخ الخلفاء**: م. س: ص٣٠٨.

(٣) السيد ، رضوان : "الفقه والفقهاء والدولة" : م . س : ص ١٤٠.

(٤) م. ن : ص ١٤٥.

(٥) سيد أحمد ، رفعت : **الثائرون** : م. س: ص ٢٦١.

ب ـ إن الجهاد حتمية شرعية: استندت الجماعة على النصوص الدينية، ومنها الآية التالية: ﴿ الذين يقاتلون في سبيل ا لله، والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت، فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا ﴾.

ج ـ حتمية قتال الحاكم الظالم المرتد : ويفرض هذه الحتمية وجود حاكم مبدِّل لشرع ا لله يحكم بلاد المسلمين. مُحرِّف لشريعة الإسلام، مبتعد عن الحكم بالقرآن، مُشرِّع من دون ا لله"وهو بذلك ينازع المولى عزَّ وجل في ألوهيته، فيجعل لنفسه حق التشريع من دون ا لله"[١]. و"إن ترك الحكم بشرعية الإسلام، والحكم بالقوانين الوضعية كفر بواح... والحاكم الذي يحكم بالقوانين الوضعية كافر مرتدّ"[٢]. ولهذا السبب فمن الواجب على المسلمين القيام على الحاكم المستبد الكافر وقتاله وقتله[٣].

د ـ قتال الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام: تستند الجماعة إلى قول الإمام مالك: "الأمر عندنا أن كل من منع فريضة من فرائض ا لله تعالى، فلم يستطع المسلمون أخذها، كان حق عليهم جهاده حتى يأخذوها منه"[٤]. وتستند، أيضاً، إلى قول بن تيمية: "أية طائفة انتسبت إلى الإسلام، وامتنعت عن بعض شرائعه الظاهرة المتواترة، فإنه يجب جهادها باتفاق المسلمين حتى يكون الدين كله لله"[٥].

لهذا تقول الجماعة: "إن الشرع الحنيف يأمر بقتال أي طائفة تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام: عن الصلاة أو الزكاة أو الحج أو عن التزام تحريم الخمر أو الربا أو الميسر، أو التي تعطّل حدود ا لله وأحكامه"[٦]. وإن هذه الطائفة التي تعاون الحاكم على كفره، وتعطّل شرع ا لله... وكل من يقف في صفّها، يحميها ويذود عنها، كلهم جميعاً قد حكم الإسلام بوجوب قتالهم[٧].

(١) م . ن : ص ٢٤٩.
(٢) م . ن : ص ٢٥٤.
(٣) م . ن : ص ٢٥٦.
(٤) م . ن : ص ٢٥٨.
(٥) م . ن : ص ٢٥٩.
(٦) م . ن : ص ٢٥٩.
(٧) م . ن : ص ٢٦٠.

وقد جاء في وثيقة "الخلافة"، الصادرة عن الجماعة في العام١٩٧٧م/ ١٣٩٧هـ، أن المنافقين هم العدو الحقيقي للإسلام، لأنهم متحصِّنون بحصن الإسلام بلسانه وإيمانه؛ فهم ملعونون، وأينما ثُقِفوا أُخِذوا وقُتِلوا تقتيلا...وهم بطبيعة الحال أول المرتدِّين [١].

(أما جماعة **تنظيم الفنية العسكرية** - أحد فروع الإخوان المسلمين - فيَعدُّون ان الحكم القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، فلا شكَّ في ذلك؛ والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية. ويسوقون أدلّة كثيرة من الكتاب والسُّنّة تؤيِّد معتقداتهم، ومنها: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدون في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ و ﴿من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [٢].

(ويتم اختيار الحاكم عند **جماعة التكفير والهجرة** _ أحد فروع الإخوان المسلمين _ استناداً إلى الروايات التالية:

- "فقد صحَّ عن النبي (أنه أوشك أن يكتب كتاباً يعهد فيه بالخلافة بعده إلى أبي بكر الصديق (ر) ، خشية أن يتطلع إلى الخلافة غيره، ثم قال: فقلت في نفسي: الله يأبى ذلك والمؤمنون".

- "وصح عن النبي - أيضاً _ أن امرأة وعدها النبي (بوعد إذا جاءت في وقت معيَّن لتأخذه، فقالت: فإن لم أجدك - تعني الموت - قال: فمن هذا، وأشار إلى أبي بكر" [٣].

- وبسؤال أمير الجماعة عن الطريقة الموافقة للشريعة الإسلامية التي يتم فيها تنصيب الإمام قال: "إن الخليفة الذي قبله إما أن يُعيِّنه بالإسم، وإما أن يدخله ضمن ناس يُختار من بينهم، أو إما أن يأتي الاختيار تلقائياً من قبل المقربين للخليفة الأول، فيختارون منهم واحداً...ولا يُترَك للشعب بأن يستفتى عليه" [٤].

(يقول توفيق عبد الغني الرصاصي: إن"السيادة في الدولة الإسلامية تكمن في الشعب، فهو الذي يختار الخليفة، ويوجِّهه، ويقدِّمه، وله أن يعزله من منصبه إذا حصل ما يوجب عزله. فالخليفة ليس إلا وكيلاً عن الشعب، يستمد سلطانه منه [٥].

---

(١) م . ن : ص ١٣٧.
(٢) سيد أحمد ، رفعت : **الرافضون** : م . س : ص ٣٩.
(٣) م . ن : ص ٩٠.
(٤) م . ن : ص ٩١.
(٥) الرصاصي، توفيق عبد الغني: **أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الإسلامية**: الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ١٩٨٦: د. ط: ص ٣٦ .

(وعلى الرغم من تكفيره، قال علي عبد الرزاق في كتابه"الإسلام ونظام الحكم"، الذي أصدره في العام ١٩٢٥م/١٣٤٣هـ: "إن هذه المسألة ـ الخلافة ـ دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية؛ وإنها من مصلحة الأمة نفسها مباشرة؛ و لم يرد بيان صريح في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث النبوية، في كيفية نصب الخليفة وتعيينه، وشروط الخلافة ما هي."(١)

ب ـ مواقف الفرق الشيعية :

إتّفق الشيعة، بشتى فرقهم، على مباديء عامة في مسألة الخلافة/الإمامة: يقول الشهرستاني، في تعريفه للشيعة، ما يلي: "الشيعة هم الذين شايعوا علياً (ر) على الخصوص. وقالوا بإمامته وخلافته نصّاً ووصية، إما جليّاً، وإما خفياً؛ واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل (ع) إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله". ويجمع الفرق الشيعية القول"بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر..."(٢) .

وعلى الرغم من أن الشيعة تفرقوا إلى عشرات الفرق، و لم يبق منها ـ حتى يومنا هذا ـ إلا القلة القليلة، فسنلقي بعض الأضواء على أهم هذه الفرق الشيعية في سبيل استقصاء قواعدها وشروطها في الإمامة والإمام:

(**الزيدية** : "ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة (ر) ، و لم يجوِّزوا ثبوت الإمامة في غيرهم؛ إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إماماً واجب الطاعة: سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين"(٣) . و لم يتبرّأ الزيدية من أبي بكر وعمر، إنما يُصحّحون إمامتهما. ويرفضون العصمة والتقية وغيبة الإمام، وجواز مبايعة إمامين في قطرين(٤) . ويختلفون مع الشيعة الإثني عشرية بأنهم يقولون إن الأوصاف وليس النص هي الشروط المطلوبة في تنصيب الإمام؛ فتنعقد إمامته" بعد اجتماع الأوصاف فيه، وليس ذلك النص الجلي على الوجه الذي تذهب إليه الإمامية..."(٥) .

---

(١) نقلاً عن محمد سيد كيلاني: ذيل **الملل والنحل (ج٢)** : للشهرستاني : م. س: ص ٧٣.
(٢) الشهرستاني : **الملل والنحل (ج١)** : م . س : ص ١٤٦.
(٣) م . ن : ص ١٥٤.
(٤) تامر ، عارف : م . س: ص ص ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٥) بن عبّاد ، الصاحب : م . س : ص ١١٢.

ولأن الزيدية يعطون الأولوية لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قولاً وفعلاً، قال زيد بن علي: "ليس الإمام منا من أرخى عليه ستره، إنما الإمام من أشهر سيفه"(١).

(**الإسماعيلية** : ويقولون: "كان الإمام جعفر الصادق قد نصَّ على أن يتولّى الإمامة من بعده ولده الأكبر اسماعيل؛ ولكن قيل أن اسماعيل توفي في حياة والده. وبذلك انتقلت الإمامة إلى ابنه محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق، لأن الإمامة ـ حسب المفهوم الشيعي ـ لا تكون إلا في الأعقاب، ولا تنتقل من الأخ إلى أخيه"(٢).

ولا تعاني الإسماعيلية من انقطاع الإمامة، كمثل الإمامية، وإن كانت قد مرَّت بمرحلة من الستر، فإن سلسلة الأئمة عندهم ما زالت مستمرة حتى يومنا الحاضر(٣).

(**الشيعة الإثني عشرية** (الإمامية) : إفترقت الإمامية عن الزيدية بأنها ساقت الإمامة بأولاد الحسين دون أولاد الحسن. وافترقت عن الإسماعيلية بأنها ساقت الإمامة إلى موسى الكاظم (أخ إسماعيل) ، ومن بعده ذريته وصولاً إلى المهدي المنتظر الذي غاب غيبته الصغرى في العام (٢٦٠هـ/٨٧٤م) . ومن بعده انقطعت سلسلة الأئمة، وبقيت الشيعة الإمامية ـ حتى الآن ـ ينتظرون ظهوره.

لقد رتَّبت غيبة الإمام الثاني عشر ـ عند الشيعة الإمامية ـ عقائد سياسية ميَّزتهم عن غيرهم من الفرق الشيعية الأخرى من جهة؛ وعن شتى الفرق والمذاهب السُنِّيَّة من جهة أخرى.

لقد أعلن جعفر الصادق مبدأ التقية ـ كتدبير احترازي ـ لمنع تفاقم الاعتداء والقهر عن جمهور الشيعة من قِبَل السلطات التي كانت في أكثر الأحيان تدين بغير مذهبهم . ولهذا وبعد أن غاب الإمام الثاني عشر بقي الشيعة الإمامية رعايا في السياسة يخضعون لدول لا يؤمنون بصلاحها، ويرونها دول جور وسلطات استبداد؛ فهم لم يثوروا على هذه الحكومات والدول، لا لضعف ورهبة ـ فحسب ـ بل لأن الثورة عندهم مؤجَّلة ومرهونة بظهور الإمام الغائب(٤).

---

(١) المازندراني ، محمد بن علي : مناقب أبي طالب : نقلاً عن يوسف إيبش: م . س: ص٦٣.

(٢) غالب ، مصطفى : م . س : ص ٧.

(٣) راجع حول هذه السلسلة : مصطفى غالب: **تاريخ الدعوة الإسماعيلية**: م. س.

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين (ج٢) : نقلاً عن محمد عمارة: **تيارات الفكر الإسلامي**: م. س: ص٢٢٢.

يتساءل محمد جواد مغنية أمام الذين يدعون إلى قيام دولة إسلامية، فيقول: إنه ليس هناك من مسلم يخلص لله ويأبى أن يكون للإسلام سلطان ينفّذ أحكام القرآن، ولكن: "هل توجد هذه الدولة بمجرد رفع الشعارات، وإذاعة البيانات، أو بتكثير العمائم على رؤوس الجهلاء والدخلاء؟ ...[وللمسلمين اليوم] قوميات متعددة، و مذاهب سياسية مختلفة، و فرق متباينة...ثم هل تكون هذه الدولة سُنِّيَّة أو شيعية أو منهما؟ ...فمن أخلص لله...أن يحصر جهوده كلها في العمل من أجل تعاون المسلمين على الخلاص أو التحرر من القوى الفاسدة الداخلية و الخارجية، ومتى تحققت ...فكَّرَ المخلصون في دولة إسلامية أو غيرها مما فيه لله رضى، وللمسلمين صلاح...وإذا انتقل سلطان الإسلام عن السلف لتفرُّق أهوائهم، وشتات كلمتهم، فهل يعود إلينا ونحن أكثر تفرُّقاً وشتاتا؟ " (١) .

لكنه منذ النصف الثاني من القرن ٢٠م/١٥هـ طرأ تطور مهم في داخل العقيدة السياسية للشيعة الإمامية؛ وكان أبرز من أحدثه الخميني؛ و إننا نرى من المفيد أن نتوقّف عند أهم ما جاء حول ذلك استناداً إلى كتابه "الحكومة الإسلامية ــ ولاية الفقيه"، والذي وضعه على شكل سلسلة من المحاضرات ألقاها على تلامذته في جامعة النجف في العام١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٨م:

بداية يهاجم الخميني المسلمين الذين يرفضون الجهاد كي لا يُتَّهَمون بالخروج ضد الدولة والعدالة والنظام (٢) . كما هاجم أيضاً الدعوات التي تعمل لفصل الدين عن السياسة (٣) .

جاءت الحاجة ـ كما يقول الخميني ـ إلى الخليفة لاحتياج الدولة الإسلامية" إلى رئيس، واحتياج القانون إلى مُجرٍ ومنفّذ... هذه هي الناحية الخطيرة التي دعت النبي إلى تعيين الخليفة ... وبما أن الإسلام قد وضع القانون وتصدَّى للتشريع، فعليه أن يكمِّل هذه الناحية بجعل الولي على الأمة يكون منفِّذاً لهذا القانون، ومطبِّقاً لهذا التشريع" (٤) .

ومن الأسباب الأخرى التي يضيفها أنه بات المسلمون ـ اليوم ـ في يأس مرير، وأصبحوا مُستَضعَفين (٥) . وهناك تشريعات جزائية وقضائية ـ غير العقائد الإيمانية كالصوم والصلاة ــ

---

(١) مغنية، محمد جواد: **التفسير الكاشف (م٧)** : م. س: ص ص ٦٤ ـ ٦٥.
(٢) الخميني: **الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه)** : دارالقدس: بيروت: د. ت: د. ط: صص ٢٨ ـ ٢٩.
(٣) م . ن : ص ٣١.
(٤) م . ن : ص ٣٠.
(٥) م . ن : ص ٤٠.

يجب تطبيقها، والناس لا يرضخون لها" تلقائياً ما لم يكن هناك قوّة مُنَفِّذَة تتعهّد إجراءها بعدل ... الأمر الذي يحتّم تشكيل حكومة قوية قائمة على أساس العلم والعدل"(١).

لماذا يدعو الخميني إلى قيام هذه الحكومة؟ وما هي المبررات التي دعته كي يتعارض بذلك مع النظرية الشيعية التقليدية، التي لا تُجيز قيام أية دولة إسلامية قبل ظهور المهدي المنتَظَر؟

توضيحاً لذلك يقول: "إننا في عصر الغيبة الكبرى، وقد طال الأمد أكثر من ألفي ومائتي عاماً، وربما تطول أحقاباً من الدهر قبل أن تتحقّق الظروف المناسبة لظهور الحجة المنتظر"(٢). أو لعلّه تأخّر حتى آخر الدهر(٣).

فإذا كانت الأحكام الإسلامية قائمة، وإجراؤها مرهون بالقوة التنفيذية... يتساءل الخميني: فما العمل في هذا العصر - عصر الغيبة ـ هل يُترَك الناس يتخبَّطون خبط عشواء، كقطيع غنم لا يرعاها راعٍ؟ ويجيب على ذلك: إن الإسلام فوَّض تولّي أمور المسلمين إلى الفقهاء العدول. لذا فمن وظيفتهم تشكيل حكومة إسلامية(٤).

ما هي طبيعة هذه الحكومة، وما هي وظائف الفقهاء فيها؟ فيجيب: إن هذه الحكومة هي حكومة القانون...وإن حكام الإسلام هم المنفّذون للقانون الآلهي ليس إلا(٥). ويأتي ذلك استجابة لسُنّة النبي لأنه" ليس اهتمام النبي (بتعيين علي (ع) خليفة من بعده آتياً من قبل حبه إياه...إنما هو الأمر الآلهي...[في سبيل]إجراء أحكام الشريعة من غير تغيير أو تحوير...وهكذا الإسلام مجموعة قوانين من عند ا لله...والولاة في الإسلام هم القائمون بتنفيذ الخطة القائمة من دون مدخلية لآرائهم الشخصية في شيء"(٦).

فإذا كانت ولاية الفقيه مشروطة بالامتناع عن إبداء آرائه/اجتهاداته الشخصية، فإلى أية أحكام يستند، إذاً؟

يقول الخميني: "إنما القانون الآلهي يتصدّى بتنفيذه الحاكم الإسلامي، الذي جاء تعيينه من قِبَل ا لله"(٧). ويستدلُّ الإمامية ــ خلافاً لسائر المذاهب ــ على" أولوية أئمتهم بالزعامة، بعلمهم وفضلهم، واحتياج الآخرين إليهم في معرفة أحكام الدين"(٨).

---

(١) م . ن : ص ٤١.
(٢) م . ن : ص ٤١.
(٣) م . ن : ص ٥٨.
(٤) م . ن : ص ص ٤١ - ٤٢.
(٥) م . ن : ص ٤٩.
(٦) م . ن : ص ٥٠.
(٧) م . ن : ص ٥١.
(٨) م . ن : ص ٥٠.

ولهذا فالفقيه، الذي تتوافر فيه شروط الولاية هو كل من أخذ من علوم الأئمة من بيت آل الرسول، حينئذٍ - يقول الخميني - : "بلزوم اتّباع الفقهاء في إدارة الشؤون العامة...فتكون الزعامة الكبرى والرئاسة العليا للفقيه الجامع للشرائط...والبقية مأمورون مؤتَمِرون" [١]. وبالتإلى إذا" قام بالأمر فقيه عادل ذو كفاءةٍ و دراية، ونهض بأعباء ولاية أمور المسلمين عن جدارة ولياقة، كان له من الزعامة الكبرى ما كان للنبي (وللإمام (ع) ، وله نفس الامتياز الذي كان لهما في إطار الحكم والولاية. وعلى عامة المسلمين إطاعته والانقياد تحت قيادته الحكيمة" [٢].

أما إذا حالت ظروف ما دون تشكيل حكومة عامة بقيادة الفقيه" فلا أقلَّ ـ لحفظ الأحكام و صيانة الشريعة ـ من تشكيل حكومات محلية ذات النطاق المحدود...فالفقهاء المنتشرون في البلاد الإسلامية يشكّلون حكومات محلية، كل في منطقة نفوذه، فيأمر وينهي و يجمع الضرائب الإسلامية، و يوزِّعها حيث مصاريفها المقررة شرعاً" [٣].

ومن اللافت أن هناك مرجعاً دينياً آخر هو محمد خاتمي - رئيس الجمهورية الإسلامية في إيران، منذ العام١٩٩٧م/١٤١٨هـ - وينتسب إلى المدرسة الخمينية، يقف من موضوع قيام دولة دينية إسلامية موقفاً مرناً يُمَيِّزُه عن الدعاة الإسلاميين، الذين يقولون بحتمية قيام مثل هذه الدولة تحت طائلة تكفير من يعتقد بغير هذا.

يبرِّر خاتمي موقفه بأنه" ليس هناك شكل واحد مُتَّفَق عليه بين الفقهاء والمفكرين الإسلاميين للحكم الإسلامي، ولا شرائط مخصوصة مُتَوافَقاً عليها، لأن الفهم الموَّحد، والرؤية المُوحَّدَة للإسلام غير موجودين" [٤].

و يرى، أيضاً، أنه حتى لو قامت هذه الدولة فإنه لا يمكن لها" أن تقوم، ولا يمكن لحكومة إسلامية أن تستمرَّ بمعزل عن الناس وإرادتهم، فللشعب الدور الأساس والحاسم في هذا المجال" [٥]. والسبب في ذلك - كما يرى خاتمي مستنداً إلى نصوص دينية - أن" الدين قد حدَّد الضوابط الأساسية والإطار العام، وأما الحكومة فأمر مرجعه إلى الناس. بل إننا نتصور أنه حتى في زمان المعصوم كانت إرادة الناس ورغبتهم شرطاً لحكومته... وفي نظرة دينية سنرى أن الناس هم من يُوَجَّه إليهم الخطاب، وانهم هم المطالَبون بإقامة العدل وبالإحسان...

---

(١) م. ن: ص ٥١.

(٢) م. ن: ص ٥٤.

(٣) م. ن: ص ٥٥.

(٤) خاتمي، محمد: **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**: دار الجديد: بيروت: ١٩٩٨: ط٢: ص٨٥.

(٥) م. ن: ص ٨٦.

﴿وما على الرسول إلا البلاغ﴾ (المائدة ٥: ١٠٢) و ﴿ليعلمهم الكتاب والحكمة﴾ (آل عمران ٣: ١٦٤) و ﴿ إنا أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾(الحديد ٥٧: ٢٥)...

لقد استقامت حكومة الرسول، وقامت عندما بايعه الأوس والخزرج، أي كل أهل يثرب تقريباً...والإمام علي (ع) يقول: (لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء ألا يُقارُّوا على كِظَّة ظالم ولا سغب المظلوم ، لألقيت حبلها على غاربها) . فحضور الحاضر وقيام الحجة ووجود الناصر شرط أساسي لقيامه بالحكم [(١)] .

والحال كذلك ـ يستطرد خاتمي ـ فإن للديموقراطية أوجهاً إيجابية: فإما الديموقراطية ـ إرادة الشعب ـ وإلا"فلن يكون أمامنا سوى التمسك بالحكم عن طريق القوة والتسلُّط" [(٢)] . وإنه" إذا لم نكن متحجرين ومتعصبين، وكنا نعيش في زماننا ونعي أن الفكر قد تطوَّر وتحوَّل، وإنه لا يمكن حبس الأفكار في سجن من حديد، أقول: إننا لن نجد إذ ذاك طريقاً سوى الديموقراطية..." [(٣)] .

يتابع خاتمي أن الإسلام" لم يقل بأنه من الممكن لنا إجراء حكم الله بأية طريقة وأي شكل وبأي ثمن كان..." [(٤)] . لهذا فإذا لم يرد الناس حكومة دينية" وانتخبوا حكومة لا ضوابط إسلامية لها...فإن علينا احترام رأيهم...شريطة أن تُصان آنئذٍ حريتي في نقدها، وإعلان ذلك دونما خوف..." [(٥)] .

ج ـ وللآخرين آراء حول الخلافة :

يرى محمد شيخاني ـ أحد الباحثين الإسلاميين ـ في بحث له، أن مسألة الخلافة/الإمامة، لم تكن محطَّ اتفاق بين شتى التيارات الإسلامية ـ أفراداً وجماعات ـ فالبعض منهم أعطاها أهمية وأولوية؛ والبعض الآخر لم يضعها في الموقع المهم... ويخلص إلى إعطاء رأيه، فيقول: "إن الخلافة ليست من مظاهر الإسلام حصراً. وإنما هي شكل من الأشكال التي حدثت في حقبة من تاريخ الفكر الإسلامي الطويل. وإنما الغاية هي أفضل السبل للحكم العادل ضمن حرية الجماهير الإسلامية، وما تصل إليه جموع المفكرين والعلماء والشعوب هي التي تحقق العدالة.

---

(١) م . ن : ص ص ٩٧ ـ ٩٨.
(٢) م . ن : ص ٩٩.
(٣) م . ن : ص ١٠٠.
(٤) م . ن : ص ١٠٤.
(٥) م . ن : ص ١٠٦.

فإذا سُمِّيَ خليفة أو رئيساً أو أميراً أو قائداً ضمن حدود الشريعة دون سلطة مطلقة فهي النتيجة الرائدة للمفهوم الرئاسي في شريعتنا الإسلامية الكبرى"[1].

فبين قائل أن الخلافة ضرورة سياسية، أو قائل أنها حكم آلهي، أو قائل أنه يمكن ابتكار صيغ أخرى لكيفية الحكم في الدولة الإسلامية، تبقى إشكالية أي نظام سياسي نريد للإسلام مطروحة على بساط الحاجة الضرورية في سبيل توحيد رؤى شتى المذاهب الإسلامية. وسوف تبقى هذه الإشكالية مستمرةً ما دام كل مذهب يُسبغ على الشروط، التي يضعها حول خلافة لا تخرج عن أسس العقيدة الإسلامية، صفة القداسة التي لا تُناقش.

٣ ـ نماذج عن التناقضات بين صفوف الفقهاء المسلمين في داخل حركة الإحياء الإسلامي :

لم تنحصر التناقضات، حول مسألة الخلافة، بين الفرق/المذاهب الإسلامية، فحسب؛ وإنما انتشرت في داخل فقهاء كل فرقة/مذهب أيضاً. وكان العامل الجغرافي والإثني ـ الديني ـ المذهبي ذا تأثير في اتجاهات الفرق والفقهاء. وحول ذلك سنقوم بدراسة عدد من النماذج، وسوف نرى:

أ ـ **النموذج اللبناني**: تداخلت الرؤى بين مختلف التيارات الإسلامية الراهنة حول مبدئية إقامة دولة إسلامية في لبنان. وكانت الرؤى متناقضة بين المذاهب من جهة، وبين التيارات في داخل المذهب الواحد من جهة أخرى. فكيف حصل ذلك؟

يهون الأمر لو أراد المسلمون ـ بشتى مذاهبهم وفرقهم ـ أن يقرروا أي نظام يريدون في داخل دولة ذات أكثرية إسلامية مطلقة. ويهون الأمر، أيضاً، في تقرير مذهب ولي الأمر/الإمام/الخليفة، وتحديد أي مذهب إسلامي هو الذي يشكل المرجعية المركزية في حفظ الشريعة، في داخل دولة تنتسب الأكثرية فيها إلى مذهب/فرقة إسلامية ما :

ـ تستطيع إيران ـ مثلاً ـ بأكثرية سكانها الشيعة الإمامية أن تتحكم بتحديد المذهب الفقهي للدولة ـ كمرجعية دينية مركزية؛ وأن تحدد المذهب الشيعي مذهباً لولي الأمر فيها.

ـ وتستطيع السعودية ـ بأكثرية سكانها الوهابيين ـ أن تحدد المذهب الوهابي مذهباً للدولة.

أما لو تعلّق الأمر بدولة ـ مثل لبنان ـ تتعدَّد فيها الأديان والطوائف والمذاهب، فتتعقّد المشكلة كثيراً، وتتكاثر الآراء والفتاوى ، ولن تجد حلاً دينياً ـ سياسياً موَّحداً.

---

(١) شيخاني، محمد: "نقد بعض المفاهيم لدى التيارات الإسلامية المعاصرة" (٦٢ ـ ٦٩) : **مجلة الفكر الإسلامي**: بيروت: العدد الأول/السنة ١٦: ك٢/يناير ١٩٨٧: ص ٦٨.

فحول تحديد هوية النظام السياسي في لبنان، وحول تحديد دين أو مذهب رئيس الجمهورية/ولي الأمر، نجد أن الاتجاهات والفتاوى تتضارب - أحياناً - في داخل أصحاب المذهب الواحد إلى حدود التكفير؛ فكيف بالأحرى لو نظرنا إلى المسألة من زاوية رؤى كل مذهب في مواجهة رؤى المذاهب الأخرى؟

تتراوح الاتجاهات والآراء والاجتهادات للفقهاء المسلمين في لبنان : بين داعٍ لقيام نظام إسلامي بقيادة مسلم كفريضة دينية منصوص عليها نصّاً مُحكَماً؛ وبين داعٍ إلى قيام النظام الإسلامي بشروط ومراحل؛ وبين داعٍ إلى التعايش بين الأديان - كواقع تاريخي - أياً تكن هوية النظام، وأياً يكن دين الرئيس/ولي الأمر أو مذهبه، وليس من شروط عليه إلا المحافظة على العدل والمساواة بين جميع المواطنين. وسندرس كل اتجاه على حدة:

(**الإتجاه الذي يقول بوجوب قيام نظام إسلامي كامل:** وهنا سننتخب رأيين أحدهما سُنّي لكنه لا يمثّل كل السُنّة، والآخر شيعي لكنه لا يمثل كل الشيعة.

(يقول سعيد شعبان - أمير حركة التوحيد الإسلامية في لبنان - : " إنطلاقاً من الأمر الآلهي يجب أن يُقام حكم الله تعالى في الأرض كلها، لا في لبنان فحسب...ومن يفكر أن يعيش بغير حكم إسلامي يكون قد كفر في كثير من النصوص القرآنية التي تؤكّد ضرورة الحكم بما أنزل الله"و"...لا أرى أعظم من الإسلام ديناً وفكراً يمكن أن يجمع البشرية"(١) .

ورداً على المرحليين من الإسلاميين يقول: "الإسلام حق يجب أن يُطرَح بعيداً عن الظروف السياسية والإقليمية والاجتماعية، لأنه هو السياسة والاجتماع والتشريع. لا ننتظر فرعون أن يسمح لموسى. لم يستأذن موسى فرعون عندما طرح عليه الإسلام"(٢) .

ورداًّ على من ارتضى أن يكون رئيس الجمهورية في لبنان مسيحياً، يقول: "أعلنوا مشروعية الكفر في لبنان... ومن [جملتهم] دار الفتوى اللبنانية، التي باركت للرئيس الجديد، واعتبرت عهده عهداً مباركاً"(٣) . وهؤلاء خالفوا الحكم الشرعي الواضح الذي ينص على" أن الرئاسة الأولى للمسلمين لا يجوز أن تكون غير مسلمة... وإن كل مسلم يقف إلى جانب هذا أو ذاك من المتصارعين على السلطة يُعتَبَر مؤيداً للكفر...وهو القائل سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا

---

(١) شعبان، سعيد: "حكم الله لكل الأرض وليس للبنان وحده" (١٢٥ - ١٤١) : **الحركات الإسلامية في لبنان:** م. س: ص١٢٥.

(٢) م . ن : ص ١٣٥.

(٣) شعبان، سعيد: في حديث له مع مجلة الوحدة الإسلامية: تاريخ٨/١٢/١٩٨٩. نقلاً عن: **الجمهورية الإسلامية في لبنان (ج٣)** : إعداد محمد شمص وحسين مرجي: الوكالة الشرقية للتوزيع: بيروت: ١٩٩٠: ط١: ص٨٨٨.

اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض، ومن يتولّهم منكم فإنه منهم﴾ (...لذلك كان من واجب المراجع الدينية أن تبيّ حكم الله...[ومن] يؤيدون هذه الانتخابات [الرئاسية في لبنان]...لم **يَعُد مسلماً بنص القرآن**، فمن يفتينا إذا كانت دور الفتوى أصبحت تعمل على تأييد الكفر في حياة الأمة؟ "[1].

(يقول محمد علي الجوزو - من دار الإفتاء - وكأن المشكلة هي مشكلة ديموقراطية ولا علاقة لها بالنص الشرعي : أنه من أنصار قيام سلطة إسلامية في لبنان، لأنه"عالم مسلم يؤمن بالإسلام كدين ودولة، ولا يفصل بينهما"[2] . ويتابع : "إذا طالبنا بإقامة جمهورية إسلامية في لبنان فإن من حقنا ذلك...إنه من حق الأكثرية وحدها أن تقيم الدولة التي تريد، والأكثرية إسلامية، ومن حق المسلمين أن [يقيموا] النظام الإسلامي"[3].

(يدعو حزب التحرير الإسلامي العلماء المسلمين "أن يرفضوا أن يكون رئيس الجمهورية نصرانياً، فالله سبحانه يقول: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ﴾[4]. ومن المستغرب أن يكون للحزب مثل هذا الموقف في الوقت الذي يعلن أنه لا يرى أن لبنان يصلح لقيام دولة إسلامية؛ فهو يرى أنه لا يوجد فيه مقومات دولة إسلامية تعيش ولو ليوم واحد. وهو لهذا السبب يعمل على تهيئة الناس في سبيل انضمامه إلى قطر آخر يصلح لهذا[5].

(أما فتحي يكن - أمين عام الجماعة الإسلامية في لبنان - فيقول: "إن إقامة سلطة إسلامية تطبّق أحكام الشريعة فريضة شرعية في عنق المسلمين في كل مكان بما في ذلك لبنان؛ إنه مبدأ قرآني قطعي لا يجوز إخضاعه للاجتهاد"[6]. إلا أنه - على الرغم من ذلك - يجد مخرجاً اجتهاديا - وكأنه يربط الأمر الآلهي بالمناخات الإقليمية - ، عندما يتابع قائلاً بأنه لا يستطيع أن يجزم بأن" المناخ الإقليمي السائد حول لبنان ملائم لقيام سلطة إسلامية فيه"[7].

(أما صادق الموسوي، فيأتي - مهاجماً الذين يتقاعسون عن العمل في سبيل إقامة دولة إسلامية في لبنان - بحجج دينية إسلامية، وحجج عملية ظرفية:

---

(١) م . ن : ص ٨٨٩.
(٢) راجع : **الحركات الإسلامية في لبنان** : م . س : ص ٣١١.
(٣) م . ن : ص ٣١٥.
(٤) حزب التحرير الإسلامي (ولاية لبنان) : **قانون الزواج المدني هو قانون كفر**: بيان منشور بتاريخ١٩/٣/١٩٩٨.
(٥) "حزب التحرير الإسلامي" (١٦٩ - ١٨٠) : **الحركات الإسلامية في لبنان** : م . س : ص١٧٧.
(٦) يكن، فتحي: "حوار معه..." (١٩٥ - ٢٠٠) : **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص١٩٥.
(٧) م . ن : ص ١٩٩.

ـ أما من الحجج الدينية فيستشهد بعدد من النصوص قائلاً: إن ا لله تعالى حذّر المسلمين من الخضوع لحكم النصارى واليهود ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾؛ ووضع الراضين بولاية وحكم النصارى في خانة النصارى، وشطبهم من خانة المسلمين ﴿...ومن يتولّهم منكم فإنه منهم﴾ (١).

وهو لهذا السبب يهاجم الذين يلهثون من أجل تثبيت مواقع لأنفسهم" في مجلس يُشرِّع نظاماً كافراً بالإسلام، والذين يوافقون على بقاء سلطة الكفّار على المسلمين..."، ويدعوهم إلى أن يبحثوا عن مبرر من أئمة أهل البيت، إذ قال الإمام الصادق: "من أحبَّ كافراً فقد أبغض ا لله، ومن أبغض كافراً فقد أحبَّ ا لله، وصديق عدو ا لله عدو ا لله" (٢).

ـ أما الحجج العملية الظرفية، التي يسوقها الموسوي، دفاعاً عن دعوته إلى قيام جمهورية إسلامية في لبنان: فتتمثّل في وجود أكثرية إسلامية فيه، و" إن الأكثرية لها الحق في الحكم دون الأقلية، والنظام الجمهوري قائم على مبدأ حكم الأكثرية" (٣).

لكل تلك الأسباب ـ النقلية المقدَّسة، والعملية الواقعية ـ يدعو الموسوي إلى" التحرك اليوم قبل الغد للقضاء على هذا النظام [اللبناني]، ورفع راية الإسلام في هذا البلد الإسلامي المُغتصَب"، وهو على استعداد ليلتقي" مع كل العاملين في سبيل تحقيق هذا الهدف السامي" (٤).

□الإتجاه الذي يدعو إلى قيام نظام إسلامي في لبنان بشروط وعلى مراحل:

يسير هذا الاتجاه مسترشداً بالعقيدة الإسلامية لبناء نظام سياسي إسلامي في لبنان، لكنه لا يستعجل الأمور، ولا يتخطّى ـ كما يحسب أهم ممثلوه ـ المراحل والظروف المحيطة بلبنان خاصة وبالمنطقة عامة، وبوضع المسلمين في العالم بشكل أعم؛ وهذه بعض الشهادات:

(يقول ابراهيم أمين السيد ـ ناطقاً باسم حزب ا لله في لبنان ـ إن حزب ا لله يعمل" من منطلق بنية عقائدية كاملة؛ والرسالة التي يحملونها هي الرسالة التي يجب أن تعمَّ العالم، حتى

---

(١) الموسوي، صادق: "حوار معه" (٣٢٣ ـ ٣٣٦) : **الحركات الإسلامية في لبنان** : م. س: ص٣٣٠.

(٢) الموسوي، صادق: في مقال له في جريدة السفير اللبنانية بتاريخ١٤/١١/١٩٨٩: نقلاً عن: **الجمهورية الإسلامية في لبنان**: م. س: ص٨٠١.

(٣) الموسوي، صادق: "حوار معه..." (٣٢٣ ـ ٣٣٦) : **الحركات الإسلامية في لبنان** : م. س: ص ص٣٢٥ - ٣٢٦.

(٤) م . ن : ص ٣٣٤.

تعيش الإنسانية مبادئ وتشريعات وأخلاق القرآن" [1]. فالإسلام" ليس رسالة تبشيرية فقط، وإنما رسالة تبشيرية ورسالة لإقامة مجتمع العدالة في الأرض" [2].

وأما حول لبنان، فيقول: "نحن نعمل في لبنان، ليس لأجل مصالح مرحلية، أو مكاسب في الإدارات ... إننا في لبنان نخوض حرباً كبرى، هذه الحرب في اعتقادنا تتجاوز ما يُسمَّى الإصلاحات الداخلية" [3]. بل" نحن اليوم ندرس مشروعاً إسلامياً مبنياً على الفكر والرسالة، فالمشروع المطروح على العالم اليوم، هو مشروع الأمة، دولة الإسلام الكبرى...نحن مقبلون على حالة وعمل توحيدي للشعوب في المنطقة...[وهناك]توجد كل الفرص لاستمرار وتوسيع هذا المشروع؛ وهذا ما عبَّر عنه الإمام الخميني بتصدير الثورة...وعلى هذا الأساس، نحن نعمل في لبنان، من خلال المسؤولية الشرعية، ومن خلال القناعة السياسية، أيضاً، حتى يصبح لبنان جزءًا من مشروع الأمة في منطقة الشرق الأوسط. ولا نعتقد أنه من الطبيعي أن يكون في لبنان دولة إسلامية خارج مشروع الأمة، وإنما نريد لبنان جزءًا من مشروع الأمة..." [4]. أما - يتابع السيد - "إذا كانت أكثرية المواطنين في لبنان تريد الإسلام كشكل من أشكال النظام، فنحن مع هذا الخيار، وبالأصل نحن نعمل له. ولكن لا نريد أن نفرض هذا النظام على أحد. فالشعب هو الذي يختار شكل نظامه" [5].

(أما محمد حسين فضل الله - المرشد الروحي لحزب الله - فيقول أنه عندما نتحدث عن مشروع سياسي إسلامي في لبنان، فهناك نوعان من الحديث:

- **المرحلي** : ويتمثّل بإسقاط النظام الطائفي وخلق ظروف للحوار.

- **الاستراتيجي**: ويتمثّل بتحضير الساحة لكثير من شروط التصور الإسلامي، بما لا يجعل الساحة معادية للإسلام، بل للوصول إلى ساحة متعاطفة مع الإسلام؛ وهذا يحتاج إلى إعداد طويل - طويل جداً - وكبير - كبير جداً [6].

---

(١) السيد، إبراهيم أمين: "حزب الله" (١٤٣ - ١٦٥) : **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص١٤٥.

(٢) م . ن : ص ١٤٦.

(٣) م . ن : ص ١٤٨.

(٤) م . ن : ص ص ١٦١ - ١٦٢.

(٥) السيد، إبراهيم أمين: حوار معه أجرته **مجلة العهد (العدد٥٤)** : بيروت : ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م: ص٧: العامود الأخير.

(٦) فضل الله، محمد حسين: حوار معه أجرته **مجلة العهد (العدد٥٣)** : بيروت: : ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م: ص٦: عامود١و٢.

وعلى العموم - يتابع فضل ا لله: "نحن نشعر أن مشكلة المرحلة الحالية في لبنان، من ناحية واقعية، ليست مشكلة أن يحكم الإسلام أو لا يحكم، لأن الظروف الموضوعية غير متوافرة". أما الظروف الموضوعية فهي: "أن يخلق [الإسلام] لنفسه ساحة فكرية تستطيع أن تجعل الآخرين يفكرون فيه من هذا الموقع"لأنه" ربما يكون طرح الإسلام كسلطة وكحكم، في هذه المرحلة من شانه أن يقضي على الشعار من الأساس، لأنه يُدخِله في إطار اللعبة الطائفية"[(١)] .

ومن هنا فإن" مسألة رئيس الدولة، إنما هي تنطلق وترتبط بواقع الناس، فإذا قَبِلَ الناس أن يكون رئيس الدولة مسيحياً فهذا شأنهم"[(٢)] . لكنه يرفض أن يُفرَض هذا التدبير فرضاً من قِبَلِ جماعة محدودة التمثيل - كمثل مجلس النواب اللبناني ــ ولهذا فهو يرد داعياً إلى استفتاء شعبي حول هذه العقدة السياسية "لأن الشعب أصبح يمتلك وعياً سياسياً، وأصبح يعرف حقيقة الأمور"[(٣)] .

(ويقول حسن نصر ا لله - الأمين العام لحزب ا لله منذ العام١٩٩٧م ــ في محاضرة له في العام ١٩٨٥م، إن" الأزمة في لبنان هي إحدى النماذج لسنن ا لله التاريخية. هناك مشكلة على مستوى البشرية ككل، منذ وُجدَ الإنسان وحتى القيامة، هي مشكلة الابتعاد عن حكم ا لله، وبالتإلى فإن السُّنَّة الآلهية التاريخية تحكم بأن أي مجتمع يُقام على أساس غير أساس الإسلام، سيواجه نفس النتائج التي نواجهها في لبنان. هذه السُّنَّة آلهية "[(٤)] . والحل لن يكون على أيدي العلمانيين، لأن"...العلمانيين كالإسرائيليين، والعلمانية تعني فصل الدين عن السياسة..."[(٥)] . فما هو الحل، إذاً؟

إن المطلوب هو "حركة تغيير شاملة في المنطقة، وحركة التغيير هذه ليست بعيدة، بل هي قائمة فعلاً؛ وإنما يُراد لها شمولية أكثر، كحركة التغيير التي بدأت من أرض إيران الإسلام ... وبدأت تتنامى من خلال الواقع في لبنان"؛ لذلك "...إن على المسلمين في لبنان أن يكونوا جزءًا من حركة التغيير التي ستشمل المنطقة. هذه الحركة المنطلقة من إيران، والتي تمثل

---

(١) فضل ا لله، محمد حسين: "حوار معه" (٢٤٣ - ٢٧٧) : **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص٢٥٩.

(٢) فضل ا لله، محمد حسين: "اخطأنا كما أخطأ غيرنا...": **مجلة الحسناء**: م . س: ص٣٧.

(٣) فضل ا لله، محمد حسين: "حوار معه بتاريخ ٧/١٠/١٩٨٩: نقلاً عن: **الجمهورية الإسلامية في لبنان (ج٣)** : م. س: ص٦٠٤.

(٤) نصرا لله ، حسن: في محاضرة له نشرتها **مجلة العهد (العدد٥٥)** : بيروت: ١٤٠٥هـ= ١٩٨٥م: ص١٠: عامود١.

(٥) م . ن : ص ١١ - عامود٢ .

الجمهورية الإسلامية مركزيتها... [فيجب] أن نعمل لبناء أمة مجاهدة...يجب أن نبني جيل صاحب الزمان المهدي المنتظر (عج) "[١].

(أما صبحي الطفيلي ــ أمين عام سابق لحزب الله ــ فيطلب: "أن تُعطَى الحرية المطلقة الحقيقية للبنانيين جميعاً، لكي يختاروا شكل نظام الحكم، أي شكل يريدون، فلو أرادوا أن يطبّقوا الإسلام، فتلك إرادتهم التي أملاها عليهم رأيهم، وليس قوة الحديد والنار. وإن أرادوا شيئاً آخر فيكون كذلك برأيهم. لكن في الحالة الثانية نحن لا نتحمَّل المسؤولية أمام الله إن اختاروا غير الإسلام؛ فساعتها يسقط التكليف الشرعي عن أنفسنا، ويتحمَّل الآخرون المسؤولية[٢].

(وعباس الموسوي - أمين عام سابق لحزب الله - يوضح موقفه من المشاركة في السلطة قائلاً: "عندما نرى بلداً أُسِّسَ على أساس العدالة بين أبنائه؛ لا فرق بين مسيحي ومسلم... يتكلّم المواطن كمواطن...نحن نقول لا مانع لدينا من المشاركة في المجلس النيابي أو غيره... قد يكون من أهدافنا هنا الوصول إلى مواقع القوة التي نستطيع من خلالها أن نفرض ما نريد"[٣].

(وحسين الموسوي - مؤسس ورئيس لحركة أمل الإسلامية في العام ١٩٨٢م، وكان سابقاً من مؤسسي حركة أمل مع السيد موسى الصدر - يقول: "نجد واجباً علينا - كما على جميع المسلمين - أن نسعى لإقامة المجتمع الإسلامي، والمجتمع الإسلامي سيعزّز ويُنشيء ــ بشكل أو بآخر، عاجلاً أم آجلاً - دولة إسلامية. لكن لا يجوز أن يُفهَمَ من هذا أن الآن هدفنا أن نقيم دولة إسلامية في لبنان... نحن معنيُّون ببناء الأفراد وصنعتهم صناعة إسلامية، وأن يصبحوا مسلمين حقاً، وهذا سيشكّل العائلة المسلمة والمجتمع المسلم؛ هذا المجتمع يستطيع ــ في لبنان - أن يُنشيء دولة، وسيرتبط بالإسلام المحيط بالمنطقة"[٤].

□ الإتجاه الذي يدعو إلى التعايش بين الأديان في لبنان كواقع تاريخي:

ويمثّله عدد من علماء الدين السُنّة والشيعة:

(يقول عبد الله بابتي - المسؤول السياسي للجماعة الإسلامية في لبنان، التي تأسَّست في العام ١٩٦٤م ــ أن معالجة الوضع في لبنان تأتي ضمن صورة هذا البلد ــ الكثير الطوائف

---

(١) م . ن : ص ١١ - عامود ٣.

(٢) الطفيلي ، صبحي: في حوار مع **مجلة العهد (العدد٧٠)** : بيروت: ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م: ص٢: عامود٤.

(٣) الموسوي، عباس: حوار مع **مجلة العهد (العدد٣٦١)** : بيروت: ١٤١١هـ=١٩٩١م: ص٣: عمود٣.

(٤) الموسوي، حسين: "حركة أمل الإسلامية (٢١٧ ــ ٢٣٣) : **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص ٢٢٦.

والأحزاب ـ وضمن مصلحة المسلمين، من دون التخلّي عن الإسلام كعقيدة ونظام ومبدأ[١].

فكيف يحصل ذلك؟

لأن المسلمين في لبنان ـ يتابع بابتي ـ : "لهم مصلحة أن يبقى هذا البلد غير مقسّم وغير مُجزّأ"[٢]. وذلك على أساس أن" أي مواطن...له الحق في حياة كريمة اجتماعية... دون أنْ يُنظَر إلى هويته أو إلى دينه، أو إلى انتمائه، ذلك أن هذا البلد ـ على ضيقه ـ لا يمكن أن يكون لطرف دون آخر"[٣].

(أما عبد الحفيظ قاسم ـ رئيس اتحاد العلماء المسلمين في لبنان ـ فيقول: "لا أستطيع إلا أن أكون من أنصار قيام سلطة إسلامية في لبنان"[٤]. وهو مع تأكيده على المبدأ الشرعي إلا أنه ينتقد من يطالب بقيام دولة إسلامية في لبنان في هذا الظرف، وكل من يفعل ذلك ـ يستطرد قاسم ـ قائلاً إنه" إنسان ينظر في هذه الآونة إلى الأمور بمنظار التبسيط و المثالية في القفز فوق الواقع"[٥].

ويضيف قاسم سبباً عقيدياً يبرِّر رأيه ـ غير السبب الظرفي ـ في ما ذهب إليه، لأن "النبي لم يرد عنه أي حديث يدعو فيه إلى قيام دولة إسلامية، فهذا المصطلح لم يرد في الكتاب ولا في السُّنّة"؛ فجدير بمن يريد أن يحقق هذا الأمر ـ يقول ـ أن ينتظر قرنين من الزمن[٦].

(وعاكف حيدر ـ عندما كان نائباً لرئيس حركة أمل ـ يقول إن: "حركة أمل لا تفكّر بإقامة دولة إسلامية على غرار ما هو قائم في إيران اليوم. فالجمهورية الإسلامية في إيران لها ما يبرِّر إقامتها، لأن الشعب هناك شعب مسلم هو صاحب القرار بالعودة إلى أصول الدين وإقامة دولة الإسلام. أما نحن في لبنان، فإننا نعرف تمام المعرفة أن هذا الوطن يضمُّ عدة طوائف لها الحق في أن تمارس شعائرها على النحو الذي تريده"[٧].

(وأحمد شوقي الأمين يرى أن تطبيق طرح دولة إسلامية في لبنان" صعب المنال في مجتمعنا اللبناني بالنظر إلى تداخل الفئات والمذاهب والقوى اللبنانية المختلفة..."[٨]. ولأن" المسلمين في لبنان عاشوا قروناً مع إخوانهم المسيحيين، وعايشوهم وقاسموهم التراب ولقمة العيش، فتفاعلوا

---

(١) بابتي، عبد الله: "الجماعة الإسلامية (١٨١ ـ ١٩٤) : **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص ١٨٤.

(٢) م . ن : ص ١٨٥.

(٣) م . ن : ص ١٨٧.

(٤) قاسم، عبد الحفيظ: "حوار معه..." (٣٣٧ ـ ٣٤٣) : **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص٣٣٩.

(٥) م . ن : ص ٣٤٠.

(٦) م . ن : ص ٣٤١.

(٧) حيدر، عاكف: "حوار معه..." (٧٩ ـ ٨٦) : **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص ٨٣.

(٨) الأمين، أحمد شوقي: "حوار معه..." (٢٩١ ـ ٣٠٧) : **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص ٢٩٩.

في ما بينهم، وإياهم؛ وتداخلت تقاليدهم وعاداتهم ونظرتهم السياسية، بحيث توحّدت الرؤيا والمضامين المختلفة في ميادين عدة؛ ونتج عنها تراث مشترك من الصعب تدميره، بحكم المنطق العقلاني أولاً، والمصلحة ثانياً"[1].

(وعبد الحميد الحر، يقول: "حيث لا يتوافر للإسلام أن يقيم سلطته الشاملة يمكنه أن يزوّد السلطة القائمة بوقود روحي و اشتراعي...يعطيها معنى العدل الذي قام على أساسه الإسلام. فاشتراطه العدل في السلطة المدنية عامل أساسي في تقبُّل الإسلام معها. وفي هذا الصدد نلتزم قولاً اجتهادياً عظيماً ورد في حديث (إمامي إرشادي) يتناقله المعنيون في الشرائع ونظام الإدارة في الإسلام (حاكم كافر عادل خير من حاكم مسلم جائر) "[2].

وهل يمكن أن نتصوَّر الإسلام من غير دولة؟ يقول الحر إنه يمكن ذلك، مرحلياً، لأن الإسلام: "إذا فقد الدولة لم يفقد الدعوة... ولا أدري لماذا نخاف على الإسلام من أن لا يكون دولة"[3]. فإنه" حتى لو كانت الدولة القائمة غير دولة الإسلام، يمكنها أن تتعايش مع بقية الطوائف متى راعت هذه الطوائف حق المسلمين بالحياة الكريمة"[4].

ب ـ النمـوذج المصري: ولكي لا نقع بالتكرار، نكتفي بإحالة القارىء إلى المقطع **II** من هذا الفصل: الفقرة ٣ ـ أ ـ حركة الإخوان المسلمين. وأيضاً إلى المقطع **III** ـ الفقرة ٢ ـ أ ـ مواقف الفرق السُنّيّة من هوية النظام السياسي للدولة الإسلامية.

ج ـ النموذج الجزائري :

يصطدم الباحث عن وضع الحركة الأصولية الإسلامية في الجزائر بصعوبة منهجية تتمثّل في أن تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة في الجزائر لم يُكتَب بعد بشكل منهجي توثيقي؛ وإن ما يُكتَب ـ حتى الآن ـ لا يخرج عن إطار الريبورتاج الصحفي من جهة، ولندرة النصوص التي تتحدث عن البدايات الأولى لهذه الحركات من جهة أخرى[5].

وعلى العموم فإن الحركة الأصولية في الجزائر حديثة العهد؛ وكانت أول نشأتها في العام ١٩٦٨م/ ١٣٨٨هـ، بفعل الفراغ الثقافي ـ السياسي الاجتماعي ـ الذي عرفته الجزائر، والذي

---

(١) م . ن : ص ٣٠٠.

(٢) الحر، عبد الحميد: "حوار معه..." (٢٧٩ ـ ٢٨٩) : **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س: ص ص٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٣) م . ن : ص ٢٨٦.

(٤) م . ن : ص ٢٨٧.

(٥) دحماني، مصطفى: "الأصولية في الجزائر" (٣ ـ ١٦) : **مجلة دراسات عربية**: بيروت: العدد١٢: السنة٢٨: ص٤.

أدّى، مع وجود التخلّف الاجتماعي والفقر الاقتصادي والبطالة وتخلّف وسائل التعليم وتعريبه، إلى جرِّ الأجيال الجديدة إلى أحضان الثقافة السهلة، التي تمثّلت في الكتب الدينية الإسلامية السطحية(١). إنفعلت الحركة الأصولية في الجزائر بفكر الإخوان المسلمين الذين قدموا إلى الجزائر منذ بدء ملاحقتهم في مصر(٢).

نتيجة للصعوبات المنهجية - من جراء افتقاد المصادر - سنعمل على إلقاء ضوء، حول التباين والتناقض بين تلك الحركات من خلال مقابلتين صحفيتين مع زعيمين إسلاميين لحركتين إسلاميتين جزائريتين، وهما: جبهة الإنقاذ الجزائرية، وحركة حماس الجزائرية.

(**جبهة الإنقاذ الجزائرية** : يبدو من خلال خبر جاء تحت عنوان (تطهير في قيادة الإنقاذ) ، أن الشيخ رابح كبير - رئيس الهيئة التنفيذية لجبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية - اختار تطهير الهيئة من العناصر المتطرفة المحسوبة على "جماعة الإخوان المسلمين" أو على "الأفغان"(٣).

يبدو أن الجبهة عرفت الانقسامات في داخلها منذ زمن؛ وحول هذا يقول أنور هدّام - رئيس البعثة البرلمانية لجبهة الإنقاذ في واشنطن - : "نحن منذ البداية التزمنا بشرع وبسياسة شرعية...والعجيب أنه حين يحصل هناك تباين في الآراء في مؤسسة علمانية يُعتَبَر هذا ممارسة ديموقراطية؛ وعندما يحصل هذا في حزب إسلامي أو في الجبهة الإسلامية فيُعتَبَر انشقاقاً وتأويلات"(٤).

إنخرط الإسلاميون في الجزائر في الانتخابات النيابية؛ وأحلّوا الديموقراطية البرلمانية محل الشورى في الإسلام. ولأن السلطة انتهكت هذه الديموقراطية يحسب أنور هدّام أنه سوف تحصل ردّات فعل سلبية من الإسلاميين ضد المفاهيم الغير إسلامية، وإن" الشباب في العالم الإسلامي كله سيرفضون - من الآن فصاعداً - الدخول في انتخابات كهذه في المستقبل"(٥).

وتتّضح صورة جبهة الإنقاذ - أو غيرها - بشكل أفضل بعد أن نتابع ما تقوله حركة حماس الجزائرية:

(**حركة حماس الجزائرية** : يرى محفوظ نحناح - زعيم الحركة - أن الجاني الأساس في الذي يحصل في الجزائر ينقسم إلى قسمين:

---

(١) م . ن : ص ص ٥ - ٧.

(٢) م . ن : ص ص ١٣ - ١٤.

(٣) أنظر : **مجلة الوطن العربي**: باريس: العدد ١٠٤٥: تاريخ١٤/٣/١٩٩٧: ص ١٥.

(٤) أنظر : **مجلة الوطن العربي**: باريس: العدد٩٧٩: تاريخ ٨/١٢/١٩٩٥: ص ص ٢٠ - ٢١.

(٥) م . ن : ص ص٢٠ - ٢١.

: "الأول: معنوي يتعلّق بالتخلف، وعدم وجود تقاليد ديموقراطية في البلد، سواء عند السلطة أو عند المعارضة".

: "والثاني: هو أن ما يحدث من تجاوزات خطيرة، وإراقة للدماء، سببه في الأساس فقه استحلال الفروج والأموال والأرواح، لسبب رئيس وهو عدم وجود مؤسسات إسلامية يعود الناس إليها لتعطيهم الرأي السليم والحكم الشرعي" (١).

يتابع نحناح ، حول حالة التسيُّب التي تُغلَّف بلباس الجهاد، قائلاً: "إننا نُمَيِّز جيداً بين الإرهاب الذي يُراد من خلاله تحرير الأرض والحفاظ على العرض، وبين إرهاب يبتغي من وراء الإعلان عن الجهاد به تمزيق وحدة البلد وقتل المواطنين وسحلهم وذبحهم" (٢). إن نزيف الدماء قد "حرَّض عليه بعض خطباء المساجد أو بعض السياسيين، أو من دعموه بالسكوت أو التأييد المعنوي، أو وافقت عليه بعض البلدان الأوروبية من خلال إعطاء اللجؤ السياسي لبعض من تبنُّوا العمل المسلَّح" (٣).

لم تكن الجماعة الإسلامية المسلَّحة واحدة فقط، "وإنما جماعات كثيرة تتقاتل مع غيرها، وتتقاتل فيما بينها، و تُوفِّر الأجواء لتشويه صورة الإسلام" (٤).

ليست قيادة جبهة الإنقاذ قيادة واحدة تجمعها مرجعية سياسية و عقيدية موحَّدَة: فبين القيادات في داخل السجون اختلاف في وجهات النظر؛ وكذلك الأمر بين من هم في خارج السجون؛ وهناك جهات قيادية أخرى لاجئة إلى خارج الجزائر ـ في أميركا وألمانيا وبريطانيا... ـ لكنهم جميعاً لم تجمعهم فكرة واحدة (٥).

وهناك الحركات الإسلامية الراديكالية التي يهمها أن تزرع البلبلة والأحقاد، وتنطلق أساساً من التبديع ...ثم تتحوَّل إلى التكفير، ثم تمارس التقتيل والتذبيح (٦). وهي تأوي، من جهة أخرى، المجرمين والفارِّين من العدالة. ولقد كان اكثر من قتل من مرتادي المساجد،

---

(١) أنظر : **مجلة الوطن العربي**: باريس: العدد ١٠٤٥: تاريخ١٤/٣/١٩٩٧: ص ٤.
(٢) م . ن : ص ٥.
(٣) م . ن : ص ٨.
(٤) م . ن : ص ٨.
(٥) م . ن : ص ٦.
(٦) م . ن : ص ٨.

المعروفين بعدم اعتدالهم في فهم الإسلام، وإنهم" أناس من أهل الإيمان تسلل إلى أفكارهم فكر التكفير والتفسيق على غير فهم..."[1].

٤ ـ حديث الفرقة الناجية من النار أصل يقف عليه المسلمون - أنظمة وفرقاً وعلماء - طلباً للنجاة وحدهم.

يسود خطاب إسلامي مُعلَن - يصدر عن التيارات أو الفرق أو المفكرين أو العلماء أو الأنظمة - يدعو إلى بناء دولة الإسلام، وعلى تطبيق الشريعة الإسلامية ـ كأمر آلهي ـ وإلى توحيد الحركات الإسلامية في سبيل تحقيق هذا الأمر.

فإن اتَّفَق أصحاب هذا الخطاب على عمومية هذه الشعارات، فإنهم ـ عند الغوص في التفاصيل، أو في ما كان له علاقة بالخلاف التاريخي حول الإمامة/الخلافة ـ يرون أنفسهم غارقين حتى الأذنين في بحر الخلافات.

يَعِدُّ البعض من الإسلاميين أن هذه الخلافات تصب في مجرى التعددية في الآراء، وهو ـ كما يحسبون - دليل صحة وعافية، وليست أبداً دليل مرض؛ ونحسب نحن أن الخلافات بين الإسلاميين لا يصب في مجرى التعددية لأن ما يُعطى من آراء واجتهادات فئوية أو مذهبية أو فرقية يُسبِغ عليها أصحابها الصفة القدسية والآلوهية؛ وكل ما له صفة القدسي أو الآلهي يستند إلى نص مقدَّس، وفيه يحسب كل صاحب مذهب أنه أُعطِيَ دون غيره تأويل الوحي وتفسيره. ومن هنا تتوقف الحالة الحوارية - كإيجابية فكرية تعترف للآخر بحقه في إبداء الرأي ـ عند حائط مسدود يتراشق فيه أصحاب المذاهب الدينية بتهم التفسيق والتبديع والتكفير ... وسنأخذ بعض النماذج عن بعض القضايا الأساسية لدراستها، ومقارنة المقدمات والنتائج :

أ ـ هل يلتقي نظامان إسلاميان في وحدة إسلامية سياسية وعقائدية؟

سنتناول، كعيِّنة للبحث، وضع نظامين إسلاميين: النظام الإسلامي في المملكة العربية السعودية - وعقيدته المذهب الوهَّابي - ، والنظام الإسلامي في الجمهورية الإيرانية ـ وعقيدته الشيعة الإمامية.

---

(١) م . ن : ص ٨.

(**المملكة العربية السعودية**: تأسست المملكة على قاعدة المذهب الوهابي الإسلامي، والملكي المتوارث، كقاعدة لنظام سياسي إسلامي. وهي على صلات مصيرية مع الولايات المتحدة الأمريكية منذ أواخر النصف الأول من القرن ٢٠م/ أواخر القرن ١٥هـ.

- ورد في المادة ٦ من قانون المملكة الحجازية الأساسي، الصادر في العام (١٩٢٦م/ ١٣٤٤هـ)، ما يلي: " الأحكام تكون دواماً في المملكة الحجازية منطبقة على كتاب الله وسُنّة رسوله، وما كان عليه الصحابة والسلف الصالح"[١].

لا يعني استناد الأحكام في السعودية إلى الكتاب والسُنّة أن النظام القائم على وفاق مع الفرق السُنّيّة الأخرى؛ بل يجري بين الطرفين: الوهابي والفرق السنية اتهامات واتهامات وصلت بالطرفين إلى حدود تكفير طرف للطرف الآخر.

يقول عبد الرحمن النجدي - من الوهابية - : "على أن الحق لم يكن محصوراً في المذاهب الأربعة[٢].

ويقول عبد الله التركي - من الوهابية - عن الطائفة الناجية من النار أنها ليست سوى المملكة العربية السعودية، التي تبيَّن أنها" ليست في حاجة لأي فكر وافد، أو منهج من أي جماعة أو حزب، فقد أغناها الله بمنهج الإسلام وطريقة رسوله عن أي منهج آخر". وهو لذلك ينصح شباب المملكة إلى أن يُؤهلوا أنفسهم لحمل الرسالة وفق مل تدين به وتسير عليه[٣].

وفي المقابل يقوم عبد الله الهرري - من أهل السُنّة والجماعة - بتوجيه انتقادات لاذعة للمذهب الوهابي، قائلاً في صاحب المذهب محمد بن عبد الوهاب - نقلاً عن والد محمد - أنه: "ليس من المبرِّزين بالفقه ولا بالحديث، إنما دعوته **الشاذة** شهرته، ثم أصحابه **غلوا** في محبته، فسموه شيخ الإسلام والمجدِّد، **فتبًّا لهم وله**"[٤]. ثم يتبع الهرري ذلك - في نهاية كتابه - بسردٍ عن ثلاثة وثمانين كتاباً، وهي بعض ما كُتِبَ في مثالب الوهابية وفي الرد عليها[٥].

فإذا كانت الوهابية - المذهب الرسمي للمملكة العربية السعودية - قد تعرضَّت إلى هجوم أهل السُنّة، فإن مواقف الشيعة هو أوضح من أن يُذكَر.

---

(١) الخوري، يوسف قزما: **المشاريع الوحدوية العربية**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٨: ط١: ص٥٢٥.

(٢) النجدي، عبد الرحمن: **الدرر السَنيَّة** (ج١) : م . س : ص ٢٧٣.

(٣) التركي، عبد الله: **مجلة الوطن العربي**: العدد١١١١: م . س .

(٤) الهرري، عبد الله: **المقالات السُنّيّة في كشف ضلالات أحمد بن تيمية**: م. س: ص ٤٦.

(٥) أنظر : م . ن : ص ص ٢٤٤ - ٢٥١.

- ورد في المادة ٤ من مشروع دستور العام (١٩٦١م/١٣٨١هـ) ، ما يلي: " - عرش الدولة وراثي في ذرية المغفور له عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل آل سعود، ويُنظّم توارثه نظام خاص لا يجوز تعديله إلا بالطرق المقرَّرة لتعديل هذا النظام الأساسي"[١] .

كان الأمير عبد العزيز (ت في العام ١٣٧١هـ/١٩٥٢م) ، قد أحرز في العام (١٣٤٥هـ/١٩٢٦م) نصراً في الرياض، فأعلن منادٍ بأمر منه: "ا لله أكبر، الحكم لله ثم لعبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل السعودي". وعلى إثرها أعلن والده عبد الرحمن تنازله عن الحكم لولده؛ فبايعه و تبعه الناس "فألقى على الأثر كلمة أكّد فيها انه سيكون الحاكم المؤمن المخلص الذي يعمل لنشر كلمة التوحيد، ويقيم أحكام الدين، ويحارب البدع والخرافات"[٢] .

(**الجمهورية الإسلامية الإيرانية** : تأسست في العام (١٩٧٩م/١٣٩٩هـ) على قاعدة نظام إسلامي إثني عشري؛ وجمهوري يستند إلى انتخاب رئيس للجمهورية بواسطة الشعب مباشرة؛ وإلى اختيار مرشد أعلى للجمهورية يُنتَخب من مجلس يُسمَّى مجلس الخبراء. كما يقوم النظام - بشكل أساسي - على قاعدة عدائية مطلقة ضد أميركا بشكل خاص[٣] .

تطبِّق الجمهورية عقائد مذهب الشيعة الإثني عشرية، وركيزتها الكتاب والسُّنّة، لكن على قاعدة تفسير أئمة أهل بيت الرسول وتأويلهم لها.

يقول الخميني أنه لما امتنع المسلمون عن العمل بحديث الثقلين: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب ا لله و عترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض"، وعندما عمدوا إلى إقصاء المفسرين الحقيقيين للقرآن، والمطّلعين على "الحقائق، والآخذين جميع القرآن من النبي الأكرم "، فإنهم" جعلوا من القرآن الكريم وسيلة (لإقامة) حكومات معادية للقرآن...[و] أخرجوه من الساحة حتى كأنه قد فقد دوره في الهداية"[٤] .

وإن هذه" الحكومات المنحرفة الخارجة على تعاليم الإسلام، المعلنة ارتباطها بالإسلام كذباً، عمدت من أجل محو القرآن...إلى طبعه بخط أنيق وإرساله إلى الأطراف..."و" نرى أن الملك فهد [ملك المملكة العربية السعودية] ينفق سنوياً مبلغاً هائلاً...لطبع القرآن الكريم،

---

(١) الخوري ، يوسف قزما : م . س : ص ٥٢٦.

(٢) م سعيد، أمين: **تاريخ الدولة السعودية (ج٢)** : مطبوعات دارة الملك عبد العزيز: الرياض: د. ت: د. ط: ص ص ٢٩ - ٣٠.

(٣) الخميني : **نص الوصية السياسية الآلهية:** وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي: طهران: ١٤٠٨هـ=١٩٨٧م: د. ط: ص١٢.

(٤) م . ن : ص ص ٧ - ٨.

وللدعاية إلى **المذهب المعادي للقرآن، ولنشر الوهابية، هذا المذهب المليء بالخزعبلات والخرافات..."** [١].

يتابع الخميني - في إطار تحديد المذهب الذي يجب على الجمهورية الإسلامية أن تتخذه نموذجاً للنظام الإسلامي - " نحن نفخر بأننا أتباع مذهب مؤسسه رسول الله بأمر من الله تعالى، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب...نحن نفخر أن الأئمة المعصومين...هم أئمتنا" [٢].

ثم يعلن عداءه الشديد" لأعداء الله تعالى والقرآن الكريم، والإسلام العزيز... وعلى رأسهم أميركا" [٣]. ويطلب من الشعوب المسلمة أن يقتدوا بالأئمة الأطهار، وأن" لا ينحرفوا قيد أنملة عن الفقه التقليدي الذي هو عطاء مدرسة الرسالة والإمامة...سواء الأحكام الأولية منه أم الأحكام الثانوية...وأن لا يصيخوا السمع إلى أي وسواس خنّاس معاند للحق والمذهب. وليعلموا أن أية خطوة منحرفة تشكل مقدمة لسقوط المذهب والأحكام الإسلامية، وحكومة العدل الآلهية " [٤].

لن يكتمل طريق الخلاص - في سبيل بناء الدولة الإسلامية ـ عبر تحديد وسائل بنائها، فحسب، وإنما وجوب كشف القناع عن الظالمين و عن الخارجين على الخط الصحيح يشكل الوجه الآخر للدعوة، أيضا. وهنا يتابع الخميني قائلاً: "وتعلمون أن لعن بني أمية ـ لعنة الله عليهم - والحديث عن ظلمهم - مع أنهم انقرضوا وراحوا إلى جهنم ـ إنما هو صرخة بوجه ظَلَمة العالم... ومن اللازم أن تُذكر في النياحة [في ذكرى عاشوراء]فجائع ظلم الظالمين في كل عصر وفي كل مصر. [ويأتي] في هذا العصر...آل سعود خونة الحرم الآلهي ـ لعنة الله وملائكته ورسله عليهم - يجب أن يُذكَر ظلمهم بشكل قارع (مقرون) باللعن" [٥].

- أما شكل النظام السياسي لجمهورية إيران الإسلامية، فيستند إلى نظرية ولاية الفقيه ـ أي نائب الإمام المهدي المنتظر - في خلال الغيبة الكبرى.

---

(١) م . ن : ص ص٩ - ١٠.
(٢) م . ن : ص ص١٠.
(٣) م . ن : ص ص١٢.
(٤) م . ن : ص ١٣.
(٥) م . ن : ص ١٤.

ويحسب الخميني أن انتصار الثورة في إيران، وإقامة دولة إسلامية قد تحققت" بتـأييد آلهي غيبي"[1] . وأن" الإسلام، والحكومة الإسلامية هي ظاهرة آلهية، يضمن تطبيقها سعادة الأفراد في الدنيا والآخرة على أعلى المستويات"[2] .

وإنه بالمقارنة بين نظامين إسلاميين، يستند كل منهما إلى الشريعة الإسلامية (الكتـاب و السنة) كناظم وحيد لشؤونهما، فهل نرى أي منفذ نخلص منه للاستنتاج بإمكانية توحيدهما؟

يستند النظام السعودي إلى: الوهابية كمذهب إسلامي لا يمتلك قواسم مشتركة تذكر مع المذاهب الإسلامية الأخرى ـ ملك متوارث بين أفراد عائلة واحدة مـن الصعـب تبديلـه ـ وإلى صداقة مع أميركا تصل إلى حـد الرضـوخ الكامل لإرادتها.

ويستند النظام الإيراني إلى: المذهب الشيعي الإثـني عشـري الـذي لا يربطـه مـع المذهـب الوهابي أدنى صلة مذهبية ـ وإلى ولاية/خلافة قائمة على أسـاس نظريـة الفقيـه والـتي تتنـاقض كلياً مع نهج الملكية المتوارثة في داخل عائلة واحدة ـ وإلى عداوة راسخة ضد أميركا.

ب ـ نصّ اجتهـادي يكـفّر نصّـاً اجتهادياً آخر.

لما كنا في فصول سابقة قد قمنا بمقارنات حول عقائد عدد من الفرق/ المذاهب الإسلامية ـ عبر التاريخ السحيق ـ وكـانت نتائجهـا أن البعـض يُكفّـر البعـض الآخـر، أو يصـدر بحقـه تهـم التفسيق و التبديع. ولما كان لهذه المسـألة علاقـة مباشـرة مـع عصرنـا الراهـن، إننـا نتسـاءل: هـل استطاعت المذاهـب أو التيارات العقائدية الإسلامية ـ في عصرنا الحالي ـ أن تتجاوز محنـة التكفـير/ الردة؟

ولأن موجة التمذهب واسعة شاسعة، اتّساع رقعة المجتهدين/العلماء، سنحاول ـ منهجيـاً ـ القيام بانتقاء بعض النماذج من الذين عبَّروا عن عقائد تياراتهم المذهبية، في ما له علاقة بتكفير أو تبديع عقائد المذاهب الأخرى في المنشورات المُعلَنة أو السرية. بعض تلك الكتابات نُشِرَ في العلـن وبعضها وُزِّعَ في السر؛ والكثير الكثير منه ينتشـر ثقافـة شـعبية بـين منتسـبي تلـك المذاهـب يقـوم بتغذيتها فقهاء مجتهدون، أو معمَّمون ناقصو ثقافة ينقلون عن أسلافهم بدون وعي وتمحيـص؛ أو متعصبون من العامة الناقصو وعي و مسؤولية، ويُحجِم القائمون بمثل هذا الدور عن نشر مـا يتـمّ تداوله في الشارع المذهبي. ولن يستطيع أحد أن يسيطر علـى هـذا الفلتـان إذا لم يمتنـع القـائمون بأمر الحقن الثقافي، لعامة الشعب، عن إمداده بالتغذية المتواصلة.

---

(١) م . ن : ص ١٥.
(٢) م . ن : ص ١٦.

لن يكون لنا من دور - في هذه الفقرة ــ غير أن ننقل بعض ما هو منشور في عدد من المصادر. وهذه بعضها:

(يكتب محمد التيجاني السماوي - كاتب مسلم معاصر كان سُنّـيّاً وتشيَّع - عن تجربته بين المذهبين:

- يقول عن تجربته السابقة لتشيُّعِه: " نحن لا نعرف غير المذاهب الأربعة، وما عداها فليس من الإسلام في شيء"[1] . فقد" تعوَّدت على أن كلمة شيعة هي مسبَّة"[2] . وإن" الشيعة عندنا هم أشد على الإسلام من اليهود والنصارى، لأن هؤلاء يعبدون الله ويؤمنون برسالة موسى (ع)، بينما نسمع عن الشيعة أنهم يعبدون علياً و يُقدِّسونه؛ ومنهم فرقة يعبدون الله، ولكنهم يُنزِلون علياً بمنزلة رسول الله؛ ورُوِيَت[عنهم]قصة جبريل كيف أنه خان الأمانة ــ حسب ما يقولون - وبدلاً من أداء الرسالة إلى علي أدَّاها إلى محمد"[3] .

ويقول السماوي عن الوهابية: إن الوهابية، وهم علماء السعودية "خالفوا إجماع المسلمين بمذهبهم الجديد الذي ظهر في هذا القرن[٢٠م]، وقد فتنوا المسلمين بهذا الاعتقاد، وكفَّروهم وأباحوا دماءهم "[4] . وقد "وجدت عندهم حقداً على الشيعة أكثر مما عندنا في تونس"[5] . وإنهم لا يوفِّرون من التكفير المذاهب الأخرى، وهنا يقول أحد مشايخ الوهابية عن احمد التيجاني - شيخ الطرقة الصوفية في تونس - الذي يقلِّدُه أعداد غفيرة من المسلمين في تونس إنه: "عميل للاستعمار الفرنسي..."[6] .

وبعد أن أصبح السماوي شيعياً، على يدي المرجع الشيعي في النجف بحضور بعض الصبيان الشيعة، يقول: " تصورت أن عقول هؤلاء الصبيان أكبر من عقول أولئك المشايخ الذين قابلتهم في الأزهر، وأكبر من عقول علمائنا الذين عرفتهم في تونس"[7] .

(سعيد حوَّى - عضو المكتب السياسي لأحد تيارات الإخوان المسلمين في سوريا ــ يقول في معرض انتقاده للخمينية: على عكس ما ادَّعى الخميني أن الثورة الإيرانية هي ثورة إسلامية

---

(١) السماوي ، محمد التيجاني : م . س : ص ٥٤.
(٢) م . ن : ص ٤٦.
(٣) م . ن : ص ٥٦.
(٤) م . ن : ص ٦٨.
(٥) م . ن : ص ٨٦.
(٦) م . ن : ص ٨٥.
(٧) م . ن : ص ٥٥.

"فإذا بالخميني هذا يتبنّى كل العقائد الشاذة للتشيع عبر التاريخ؛ وإذا بالمواقف الخائنة للشذوذ الشيعي تظهر بالخميني وبالخمينية، فكانت نكسة كبيرة، وخيبة أمل خطيرة" (١).

يتابع سعيد حوّى: "جاءت الخمينية المارقة تحذو حذو أسلافها من حركات الغلو والزندقة...فتتظاهر بالإسلام قولاً، و تُبطِنُ جملة الشذوذ العقيدي والحركي...[ويعيد] إلى واقع المسلمين كل نزعات الشر والدمار، التي جسَّدتها تلك الحركات المشبوهة الساقطة في شرك الكفر والزندقة والعصيان...وهي تدق صباح مساء إسفيناً بعد إسفين في أركان الأمة الواحدة...وتقيم فلسفتها جملة وتفصيلاً على قراءة منحرفة، قوامها التلفيق والتدليس لكل تاريخ المسلمين، فتأتي على رموزه وأكابر مؤسسيه هدماً و تشويهاً وتمويها" (٢).

(عبد الله الهرري المعروف بالحبشي - فقيه إسلامي معاصر - وُلد في مدينة هرر الحبشية في العام ١٩٢٠م/ ١٣٣٨هـ؛ أخذ بالفقه الشافعي، وأخذ الإجازة بالطريقة الصوفية الرفاعية، وبالطريقة الصوفية القادرية.

يقول الهرري - في كتيب له منشور - حول حزب التحرير الإسلامي - من أصحاب أهل السُّنة والجماعة - ، ما يلي: "فقد ظهرت جماعة من الناس يُسَمُّون (حزب التحرير) يحرفون دين الله، وينشرون الأباطيل...وقد أسَّس هذا الحزب رجل...أدَّعى الاجتهاد وخاض في الدين بجهل، فوقع في التحريف والتكذيب لكتاب الله وسُنّة رسوله" (٣). يقع هذا الحزب في التحريف - كما يحسب الهرري - بسبب ما قال به عن مسألة القضاء والقدر، وهنا ينقل الهرري نص القول الذي يذهب إليه الحزب: " وهذه الأفعال - أي أفعال الإنسان - لا دخل لها بالقضاء...لأن الإنسان قام بها بإرادته واختياره...فتعليق المثوبة أو العقوبة بالهدى والضلال يدل على أن الهداية والضلال هما من فعل العبد وليسا من الله". فيقول الهرري ردّاً على دعوى الحزب إن هذا الكلام مخالف للقرآن والحديث الصريح (٤). ويتابع ردَّه قائلاً إنه رُوِيَ عن ابن عباس (ر) أنه قال: "إن كلام القدرية كفر"؛ وعن عمر بن عبد العزيز، والإمام مالك بن أنس، والأوزاعي: " إنهم يُستتابون فإن تابوا، وإلا قُتِلوا" (٥).

(يُسأَلُ شكري أحمد مصطفى - أمير جماعة التكفير والهجرة من الإخوان المسلمين - فإن دعوت إنساناً بعينه إلى فكرك ومذهبك، و لم يدخل في ما دخلت فيه، هل تعطيه الحق في أن

---

(١) حوّى، سعيد: **الخمينية (شذوذ في العقائد وشذوذ في المواقف)** : د. ن: ١٩٨٧: ط١: ص٤.

(٢) م . ن : ص ص ٦ - ٧.

(٣) الهرري ، عبد الله: **الغارة الإيمانية في رد مفاسد التحريرية**: م ز : ص ٣.

(٤) م . ن : ص ٤.

(٥) م . ن : ص ١٣.

يستقل برأيه ليحاسبه الله على نيّته واجتهاده، أم تحكم عليه بالكفر لهذا السبب وحده؟"؛ فيُجيب بما يلي: "بل أحكم عليه بالكفر لهذا السبب وحده، بل لا يوجد عندنا سبب للكفر غيره، وهو تكذيبه بآيات الله و سُنّة رسوله القاطعة، والتي سقناها له آية تلو آية ودليلاً بعد دليل، والتي مضمونها حجة الله على عباده"[1].

****

(١) سيد احمد ، رفعت : الرافضون : م . س : ص ١٠٢.

IV - إشكالية مقاربة النص الإسلامي مع انتشارالعولمة/ الأنسنة

لو تطلعنا من شاشة التلفزيون، أو امتطينا صهوة موجة إذاعية، أو لو حككنا أزرار الأنترنيت، أو رفعنا سماعة الهاتف، أو حجزنا مقعداً على متن طائرة تقلّنا، بساعات، إلى أقصى مكان في المعمورة. . . لوجدنا أن العالم من أدناه إلى أقصاه قد أصبح بحجم قرية صغيرة. . . لأنه أصبح باستطاعة الإنسان، بلمسة زر، أن يُطِلَّ بسرعة على ما كان يحسبه أبعد من البعيد. . .

باستطاعتك أن تزور - في هذا العالم المترامي ـــ و أنت جالس في مكانك، مستدفئاً في فصل الشتاء، أو مستبرداً في فصل الصيف، من تشاء وما تشاء ومتى تشاء، متحدّثاً إلى أي فكر أو مستطلعاً أية ثقافة أو متتبعاً أي خبر؛ وتكون مستمعاً - وأنت في مكانك - إلى ما تريد من أخبار وآراء وتحليلات. . . وتستطيع أن تبثّ آراءك إلى من تريد. وبهذا أصبحت ثقافات العالم أقرب إلى الإنسان من أسرته و مجتمعه.

من هنا نرى من الأفضل البدء في الكلام عن العولمة ـــ التي يرفضها البعض بالكامل، ويقبلها البعض الآخر من دون تحفظات - إنطلاقاً من الاتجاهات النقدية التي تحاول أن تفهم القوانين التي تحكم العولمة، وهي تدرك سلفاً أن العولمة هي عملية تاريخية، حقاً، لكن ليس بمعنى التسليم بحتمية القيم التي تعيد إنتاج نظام جديد للهيمنة من قبل القوى الكبرى [1].

نحن نرى أن أفضل الناظرين، بشكل إيجابي، إلى العولمة يقف في موقع رد الفعل وليس الفعل حقاً. فهل كُتِبَ علينا أن نُمثّل، دائماً، دور الرادّ على الفعل؟ فها نحن نرفض العلمانية كرد فعل ضد مظالم الاستعمار، ونرفض الديموقراطية من الزاوية ذاتها ... وها نحن نرفض العولمة انطلاقاً من ردود الفعل ذاتها.

---

(١) يسين ، السيد: "في مفهوم العولمة " (٤ ـــ ١٣) : **مجلة المستقبل العربي (العدد٢٢٨)** : بيروت: ١٩٩٨/٢: ص١٢.

إننا نجد في الواقع أن الغرب يمثّل ـ بالنسبة إلينـا في هـذا العصـر ـ مصـدر إنتـاج المبـاديء الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. . . وهي ليست غير النسخة التي يطبِّقهـا على أرضـه وفي أوساطه الاجتماعية؛ و لن ننسى أنها قد أصابت نجاحاً في تغيير الكثير مما كان يعيق المجتمعـات الغربية عن بلوغ التغيير الإيجابي من أجل تقدمـه الإنسـاني والتكنولوجـي. وقـد أصـابت هـذه المبادىء تقدماً كبيراً في بناء الإنسان الغربي بناء جديـداً، وأصـابت في بنـاء الصـروح العلميـة الهائلة.

بدأت تصل إلينا أولى طلائـع الإنتـاج الفكـري السياسـي ـ الاجتمـاعي ـ الاقتصـادي ـ التكنولوجي، منذ أوائل القرن ١٨م/١٢هـ، أي منذ قرنين من الزمن. فاصطفت معظم النخـب الإسلامية ـ العربية ـ منذ تلك اللحظة ـ بين رفض لها بالمطلق أو قـابل بـالمطلق، والقلـة كـانت إلى جانب الدراسة والاختيار بعد النقد الموضوعي؛ و هـا نحـن اليـوم ننكـب جميعـاً، قـابلين أو رافضين أو ناقدين، على هذا الانتاج (الفكري والتكنولوجي) بشراهة لا مثيل لها.

منذ قرنين من الزمن ـ وما زلنا ـ نضع أنفسنا في موقع المسـتهدَف بـالمؤامرة، ويـأتي علـى رأس أسلحة التآمر ـ كما نحسب ـ استيراد الانتاج الفكري، الذي يصَدِّره الغرب إلينـا. فنحـن لم نستقبل ما كان يأتي، بل رفضنا أن نستقبل، لأننا اخترنا موقع الراد على الفعل، وكل دورنا أن ندرأ المؤامرة القادمة من الغرب، لأننا نلعب دائماً دور الضحية و نحسب أن كل مـا يُصَـدَّر إلينا موبؤ بالجراثيم التي تستهدفنا؛ فيبقى الغرب هو الجلاد دائماً ونبقى نحـن الضحيـة إلى أجـل غير معروف. فبتنا والحالة هذه في موقع الدفاع السلبي: أي أننا نمتنـع عـن الإنتـاج مـن جهـة، ونقاوم الإنتاج القادم إلينا من الخارج تحت ذريعة أن ما عندنا يكفي ونخاف عليه من التلـوث. فلو كان ما نتوهَّم به أنه صحيح لما كنا في هذا المستوى من التخلف والجهل.

نحن لا ننكر أن الغرب ـ ببعـض اتجاهاتـه الفكريـة والثقافيـة وبكـل حركاتـه الاقتصادية ومشاريعه السياسية الرسمية ـ يعمل على تـأمين مصلحتـه بشـكل مباشـر، لكننـا لـن نقتنـع أن يكون كل ما يصل إلينا منه موبؤ ومُثقَل بأوزار المؤامرة.

ألم تحلَّ العلمانية ـ مثلاً ـ أهم إشكالية كان الغرب يرزح تحت وطأتها قرونـاً عديـدة؟ ألم تكن إشكالية الصراع بين الإيمان الساذج للكنيسة وبين عقل الفلسفة تربك مسيرة الحضارة في الغرب، بل وتدفعها إلى الوراء؟ لكنه لما انتصرت الفلسفة ـ أي كل أنواع التفكير الحر الذي لا يُقِرُّ مبدأ إلغاء التفكير الآخر بدوافع القدسية ـ لم تنهزم الكنيسة، والدليل على ذلك أنها ـ حتى الآن ـ ما زالت تلعب دوراً فاعلاً في البناء الروحي للإنسان، وتلعب دور الضمير المراقب على السلطات الزمنية. فالعلمانية "قامت لا علـى العـداء للديـن، ولا علـى إنكـار القيـم السـماوية

المُنزَلَة، بل قامت على معارضة الكنيسة كمؤسسة فكرية تعرقل حرية التفكير، وتلاحق العلماء وتُكفِّرهم في أقوالهم العلمية، وتحرق كتبهم..." [١].

لما انعتق فكر العلماء والفلاسفة من إرهاب محاكم التفتيش الكنسية؛ ولما كُتِبَت السلامة لمؤلفاتهم من الحرق والمنع والتحريم؛ ولما أيقن الفيلسوف والمفكر والعالم والناقد العاقل أن رقابهم أصبحت بعيدة عن مقصلة التكفير، أخذت رقعة العلوم ـ سواء الإنسانية منها أم التكنولوجية ـ فأعطت ثماراً يانعة للتقدم والحضارة الغربية أولاً، وتقدم الحضارة الإنسانية ثانياً.

يقول ول ديورانت: "إننا مدينون [في الغرب] لفلاسفة القرن ١٨م ـ وربما للفلاسفة الأكثر عمقاً في القرن ١٧م بالحرية النسبية التي ننعم بها في الفكر والكلام والعقائد... وبسببهم استطاعت ديانتنا [المسيحية] أن تتحرَّر أكثر فأكثر من الخرافة البليدة الكئيبة، واللاهوت الذي يبتهج بالتعذيب... وبسبب هؤلاء فإننا هنا الآن [في الغرب] نستطيع أن نكتب دون خوف ولا وجل، ولو مع شيء من اللوم" [٢].

أما عندنا ـ في المجتمع العربي والإسلامي ـ فما زلنا نعيش مراحل محاكم التفتيش، بشكل أو بآخر، بصورة أو بأخرى؛ وهذا بيان لمجموعة من الكُتّاب والمثقفين والفنانين العرب صدر في العام ١٩٨٩م/١٤٠٩هـ، حيث عبَّروا فيه عن واقع الحال قائلين: "تواصل قوى الظلام جهادها ضد العقل والمدافعين عنه، فتحرق الكتب، وتُعدِم كل من كتب كتاباً لا يعجبها، وتبيح دم كل مثقف عرف المسؤولية، تاركة الجهل يأخذ مداه الكامل... وها هي تتحرك طليقة في الشوارع والمدن والقرى مستقوية بأعداء العقل والإنسان الذين يريدون لشعوبنا أن تظلَّ غارقة في ظلمات الجهل والخرافة" [٣].

كما هي العادة، انهالت على العلمانية ـ كمبدأ سياسي يفصل الدين عن الدولة، من جهة؛ وكونه آتٍ إلينا من الغرب من جهة أخرى ـ شتى أنواع التهم؛ فكانت، بحدها الأدنى، تتنافى مع الشريعة الإسلامية وهي مُرسَلَة بمهمة تآمرية ضد الإسلام والمسلمين؛ وفي حدها الأقصى اتهام السائلين عنها والقائلين بها بأنهم كفرة مُلحِدون. أما في أحسن الأحوال فقد وُصِمَت بأنها مبدأ صالح للغرب المسيحي فقط لأن المسيحية تُقِرُّ (ما لقيصر لقيصر وما لله

---

(١) الفيلالي، مصطفى: "نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات" (٧٨ ـ ١٠٨) : **مجلة المستقبل العربي: العدد (٢٢٣)** : بيروت: ١٩٩٧/٩: ص ١٠٥.

(٢) ديورانت ، ول: **قصة الحضارة (م٣٨)** : م. س: ص ص٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٣) راجع نص البيان الكامل في : العظم، صادق جلال: **ذهنية التحريم**: لندن: ١٩٩٢: ط١: ص ص ٤٠٥ ـ ٤٠٨.

لله) ، أي أن المسيحية هي دين للآخرة وليس للدنيا؛ وتتعارض العلمانية مع الإسلام لأنه دين ودنيا، فلا يمكن فيه الفصل بين الدين والسياسة.

وعلى الرغم من ذلك، فإننا كمسلمين، لم نُعطِ للغرب ـ ولأنفسنا أيضاً ـ نموذجاً فكرياً كاملاً، يصلح لبناء نظام سياسي إسلامي يكون نموذجاً يُحتذى لقيادة البشر في الدنيا ويوصلهم إلى الآخرة بأمان من جهة، ونستطيع أن ننافس فيه الأفكار القادمة من الغرب من جهة ثانية. كما إنه لم يتيسر بين أيدينا ـ عبر التاريخ الإسلامي كله ـ نموذجاً لنظام سياسي إسلامي نستطيع الاتفاق على أنه كان صالحاً لقيادة المسلمين بشكل سليم أولاً، ولكي نقوم بعولمته في سبيل تصديره للغرب المسيحي فيشكّل له تحدياً في عقر دار مبادئه التي يُصدِّرها إلينا ثانياً. كما إنه ليس بين الأنظمة الإسلامية القائمة حالياً ما يقنع قطاعاً واسعاً من المسلمين أنفسهم لكي يكون المثال المُحتذى، فكيف يمكننا إقناع الغرب المسيحي، وغيره من بلدان الشرق البوذية، مثلاً؟

حملت الدعوة الإسلامية عدداً من القيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية لتنظيم شؤون البشر، وإن ممارسة الحكم على أساسها ـ وعلى شرط أن تدعمها مرجعية إسلامية مركزية تحمل قوة إلزام كل الفرق ـ يُمهِّد الطريق أمام حكم عادل، بما يعني العلاقة بين الحاكم والمحكوم، "إلا أن ذلك هو من باب الحقائق الفكرية، ونعلم أن الواقع المشهود في التاريخ العربي ـ الإسلامي، للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين، لم يقارب هذه الآفاق المثالية، إلا في فترات وجيزة... كان من باب الومضات الاستثنائية في الحقبة الطويلة من الاستهتار بالحقوق، ومن تعطيل الحريات والإبقاء على الأمية والسفاهة"[1] .

ألم يوفِّر الغرب المسيحي مئات من السنين من جهد علمائه و فلاسفته وعقلائه عندما استفاد من تجربة العقل الإسلامي ـ العربي و إنتاجه منذ أخذ ينقل تراثنا وإنتاج عقول علمائنا و فلاسفتنا؟

ألم تعط مبادىء الديموقراطية للشعوب الغربية المسيحية و غيرها فسحة واسعة لنقد ما لا يصلح لها من قوانين و أنظمة حكم؟ ألم تُصبح الشعوب الغربية سيدة نفسها وسيدة أنظمتها السياسية بفعل تلك المبادىء؟

أما نحن، وحينما ابتدأ الغرب ينتج فكراً متطوراً متقدماً مستفيداً من تراثنا وإنتاجنا، ثم أخذ يُصدِّرُه إلينا أو كنا نحن نسافر إليه لاستيراد إنتاجه، فقد أخذتنا ردات الفعل المتباينة: بين قابل ورافض وناقد ... وكانت مسألة المبدأ الديموقراطي من أهم تلك المبادىء التي أثارت

---

(١) الفيلالي ، مصطفى : " نظرة تحليلية في حقوق الإنسان...": م . س : ص ٩٥.

اهتمامنا وأكثرت موجات الجدل من حولها؛ وهو كنموذج حي يمكن أن يشكّل أبرز ما سنعمل على دراسته كحالة من حالات التفاعل الإجتماعي والفكري التي دار الجدل من حولها في أوساط أمتنا.

كان الأكثر مرونة بين الإسلاميين هو الذي أقرَّ بهذا المبدأ لكن على أساس أنه ليس ابتكاراً مسيحياً غربياً، بل إن الشريعة الإسلامية هي التي كان لها قصب السبق في وضعه، ويستند هذا الفريق إلى أن مبدأ الشورى في الإسلام هو القاعدة المبدأية للديموقراطية. وإذا كان الكلام صحيحاً ـ كما يحسب قائلوه ـ فلماذا نأخذ، إذاً، عن الغرب مباديء كنا نحن واضعوها؟ فهل من الصحة بمكان أن الإسلام قد وضع أسس المباديء الديموقراطية؟

نحن نحسب أن هذا الرد لم يكن أكثر من رد فعل ساقه قائلوه كمبرر للامتناع عن أخذ ما ليس ذا أصول عقيدية إسلامية. وسنرى، لاحقاً، عدم صحة تأويل من تأوَّل أن الشورى في الإسلام هي مبدأ موازٍ للمبدأ الديموقراطي أو على الأقل لم يُجمِع الإسلاميون على صحة هذا التأويل.

كانت الردود، حين استقبال المباديء الديموقراطية، ذات الأصول الغربية، متباينة ومتباعدة. كانت ردود فعل من حملوا سلاح النص الديني الأكثر تناقضاً؛ فهي قد تراوحت بين من يزاوج بين الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية استناداً إلى نصوص دينية إسلامية، وبين من يُكفِّرُ القائلين بالديموقراطية مستندين في تكفيرهم إلى نصوص دينية إسلامية أيضاً.

وتأتي العولمة ـ أخيراً وليس آخراً ـ لتستفزّنا، فنقف ـ كما جرت العادة في صف الرّاد للفعل، وليس مُنتِجُه...فهل لم نعد نملك سوى ردود الأفعال؛ وهل لم يبق لدينا إلا أن نُصاب بوهم المؤامرة ضد واقع حضاري ندَّعي أننا نتملكه؟ إن المؤامرة ـ كما نحسب ـ ليست موجَّهة ضد حضارة نمتلكها، لأننا ـ اليوم ـ لا نمتلك إلا التخلف والجهل؛ لكننا نملك كنوزاً مادية لا نستطيع استثمارها بسبب هذا التخلف؛ ونحن ـ أيضاً ـ نُعدُّ سوقاً استهلاكياً واسعاً لا يشبع، ويأكل مما لا ينتج؛ فالغرب يمتلك العلم الذي يؤهله لاستثمار كنوزنا ويعيد إنتاجها ويبيعنا إنتاجه فيربح على وجهين: وجه نهب كنوزنا، ووجه بيعها لنا ثانية. فالمؤامرة بهذا المعنى ليست ضد حضارتنا في هذا العصر لأنه ليست لدينا حضارة، بل المؤامرة هي لإبقائنا هكذا من دون حضارة، لكي نبقى عاجزين عن الاستفادة مباشرة من ثرواتنا أولاً، وإعادة إنتاج السلع الضرورية منها ثانياً.

إن هاجس المؤامرة يسكن عقلنا و خيالنا وخطابنا اليومي؛ وإنه ـ كما نرى في بحثنا هذا ـ نعترف بوجود المؤامرة، لكننا ضيَّعنا اتجاهاتها، فعلينا أن نصحح هذه الاتجاهات أولاً، ونعمل ـ مستفيدين من الحضارة الغربية، لأننا لن نجد خياراً آخر ـ في سبيل بناء أرضية حوارية جادَّة

تجعلنا نقبل الحوار الموضوعي مع الفكر الآخر فنأخذ منه ما يساعدنا على بناء قوة حضارية ذاتية مبنية على التطور السياسي ـ الاجتماعي ـ التكنولوجي، مما يصل بنا إلى مستوى الإسهام الفعلي في تقدم الحضارة العالمية الحديثة. وهنا لا بُدَّ من التمييز بين العالمية والعولمة:

عالم: جمعها عوالم، ويشتق منه فعل (عَولَمَ)، والاسم منه (عولمة).

وفكرة العالم هي إنسانية وكونية، "فإذا مُثِّلَ العالم فإنما يُمَثَّلُ لإنسان كأقرب ما يكون منه، وأبعد ما يكون عنه في وقت واحد"(١).

كل قيمة عليا هي إنسانية/ عالمية... ولكي يكتسب أي مبدأ سياسي، إجتماعي، أو اقتصادي ... صفة الإنسانية/ العالمية لا بُدَّ له من أن يُنشَرَ في خارج الدائرة التي نبت فيها إلى الدائرة الأقرب مباشرة، فالأبعد...حتى يَعِمَّ كل بقعة في العالم البشري؛ وهكذا يُسبَغُ على هذه القيمة صفة العالمية، ويصبح فعل نشرها "عولمة". فالعولمة هي العمل على تصدير القيمة/ المبدأ إلى العالم الأبعد، فإذا انتشر و قُبِل إكتسب صفة العالمية.

فالعالمية هي صفة لكل قيمة عليا، والقيم العليا مفطورة عند كل إنسان بالقوَّة، وتصبح قيمة بالفعل، جليَّةً واضحةً، كلما بدأ الصراع بين القيمة ونقيضها في سبيل القضاء على النقيض. فهل يمكن لعالمية القيم أن تتحقق؟

يمكن أن تكتسب المباديء والقيم صفة الشمولية في القبول النظري، لكنها قد لا تكتسب صفتها الشاملة في التطبيق لأكثر من سبب. أما إذا حققت شموليتها في التطبيق، فهذا حلم أصبح حقيقة، وهذا يُعَدُّ إنجازاً جميلاً و رائعاً. لكن الواقع الإنساني شيء آخر، من حيث اختلاف مستوى المجتمعات في الثقافة والوعي...

ولكي لا نسبح في محيط الأمل اللاواقعي، أو نغرق في لُجَّة اليأس القاتم، يكفينا العمل في سبيل تأسيس قيم إنسانية ـ عالمية مقبولة على الصعيد النظري الذي يحمل إمكانية التطبيق؛ ومن ثم العمل على مقاربة هذه القيم من واقع التعدديات الثقافية والدينية بين المجتمعات شيئاً فشيئاً عن طريق الحوار القابل للتعديل والتطوير و ليس عن طريق الوهم بتحقيق ذلك عن طريق القسر والإكراه.

تُعَدُّ العالمية صفة من صفات الأديان السماوية، بشكل خاص، و يندرج عدد من القيم الإسلامية في دائرة العالمية. فأين يقع الإسلام في العالم المعاصر؟ وأين يمكن مقاربة بعض ما يُعَدُّ أنه قيم إسلامية عليا مع التعدديات الدينية والثقافية في هذا العالم؟

---

(١) خليل، خليل أحمد: **مفاتيح العلوم الإنسانية**: م. س: ص ٢٧٥.

عمل الغرب، ويعمل ـ بحسه المادي (الربح والخسارة) ـ على تصدير السلع الإستهلاكية؛ ويعمل على تسويق هذه السلعة بواسطة ثقافة إقتصادية هدفها الأول فن الترويج للسلعة؛ ويستخدم، إلى جانب ذلك، قواه العسكرية، طامساً ما أنتج و صدَّر من حضارة فكرية ذات أبعادٍ إنسانية. فحصل من جراء ذلك التباس شديد في مفهوم العولمة.

إستنبط الغرب ـ التاجر أسلوباً اقتصادياً قائماً على ثقافة إعلانية تدعمها وسائل الإعلام المتعددة الوجوه والأغراض. واستدعى هذا الأسلوب ــ في سبيل إنجاحه ــ عولمة لمفاهيم سياسية/اجتماعية/اقتصادية تصبُّ في دائرة ثقافة الاستهلاك السُّلَعي، فيؤسس ــ بهذا ــ ثقافة للمستهلك كتابع للمنتج كل همه أن يلاحق السلعة الأفضل من خلال الدعاية والإعلان...وليس من همٍّ لثقافة الإستهلاك غير أن تكون جذَّابة في الشكل، جاذبة للمستهلك بسهولة. فيَعِدُ نفسه بسلعة تُيسِّر له الرفاهية والراحة فيصبح مستهلكاً مُترَفاً أكثر منه راغب في ثقافة الإنتاج.

من هنا كانت العولمة، التي نأنف منها، فعل تصدير إقتصادي يستخدم عدداً من مباديء السياسة والاجتماع لأغراض الربح التجاري. ولكننا يجب أن نُزيلَ الالتباس الحاصل بين العولمة ـ بمفهومها الاقتصادي الاحتكاري الاستعماري ــ وبين العولمة بمفهومها الفكري العالمي/ الإنساني.

إن في العولمة ـ كما نحسب ـ فعل إيجابي، أيضاً. ويمكنها أن تكون كذلك إذا كانت فعل تصدير للقيم الإنسانية العالمية الفاضلة.

ـ فالمسيحية ـ منذ أن نشأت على أرض فلسطين ـ عملت على عولمة مبادئها وتعاليمها، فوصلت إلى أوروبا، ثم انتشرت في أصقاع الأرض.

ـ والإسلام ـ منذ نشأته في الجزيرة العربية ـ عمل في سبيل عولمة مبادئه و تعاليمه، فوصل إلى الصين شرقاً وجنوب أوروبا غرباً.

ـ وكل فلسفة قديمة كانت أو حديثة ـ منذ سقراط وحتى الآن ـ كانت تتعولم بطريقة أو بأخرى: تعولم أرسطو في الشرق الإسلامي، ثم انتقل إلى الغرب المسيحي بوسائط عربية ــ إسلامية. وعملت الفلسفة الأوروبية على عولمة نفسها فانتشرت من أدنى الكرة الأرضية إلى أقصاها، ولاقت صدىً واسعاً في الشرق العربي ـ الإسلامي منذ قرنين من الزمن.

ـ ومنذ تأسيس هيئة الأمم المتحدة، في العام ١٩٤٥م=١٣٦٤هـ، بفعل التقاء شعوب العالم ـ بأدوات حكومية ـ في اجتماعات دورية؛ وبفعل انفتاح شعوب العالم على بعضها البعض ـ بفعل التطور الهائل في وسائل الاتصال والمواصلات ــ وُلِدَت مجموعة من المصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، مما أبرز إلى الواجهة حاجة المجتمع الدولي لتوحيد المفاهيم

حول هذه المصالح... فنشأت الحاجة إلى عولمة القوانين التي تضمن توحيد الرؤى السياسية والفكرية في أكثر من حقل يطمئن فيه المرء ـ أياً كانت جنسيته أو دينه أو اتجاهاته الثقافية والسياسية ـ على حريته وحياته وحقوقه أينما انتقل في أرجاء هذا العالم الفسيح.

ولأن البحث واسع جداً، ولأن طبيعة بحثنا محدودة تحديداً منهجياً، حول مسألة الردة عن الدين، فلا يمكننا إلا أن نُطِلَّ فقط على ما يمس جوهر هذا البحث ويخدمه من خلال ما اصطُلِحَ على تسميته ب"حقوق الإنسان".

ليس من السهولة صياغة تعريف دقيق للعولمة، نظراً إلى تعدد تعريفاتها، والتي تتأثر أساساً بانحيازات الباحثين الأيديولوجية، واتجاهاتهم إزاء العولمة رفضاً وقبولاً. كما إن هناك تنوُّع ضخم في الظواهر التي تتعلق ببحث مفهوم العولمة: الاقتصاد، السياسة، الثقافة، الأيديولوجيا...[1].

وفي سبيل الاقتراب من صياغة تعريفات للعولمة لا بد من الاستناد إلى عمليات ثلاث تكشف عن جوهرها: "العملية الأولى تتعلق بانتشار العولمة بحيث تصبح مشاعة لدى جميع الناس. والعملية الثانية تتعلق بتذويب الحدود بين الدول. والعملية الثالثة هي زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات..."[2].

لقد جرت أول محاولة لعولمة قانون موحَّد لحقوق الإنسان، منذ صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في العام ١٩٤٨م=١٣٦٧هـ، عن الجمعية العامة للأمم المتحدة. وكان الإعلان المذكور منطلقاً لإصدار ثلاثة صكوك تضفي عليه القوة القانونية، وهي: العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العام١٩٦٦م =١٣٨٦هـ. والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية في العام ذاته. ثم صدر البروتوكول الاختياري. وفي العام ١٩٧٩م/ ١٣٩٩هـ صدرت اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

للإعلان العالمي سلطان معنوي. أما العهدان فهما معاهدتان مُلزِمتان للدول التي تصدِّق عليهما.

أثار الدور الذي تلعبه الأمم المتحدة شتى الهيئات في الشرق العربي ـ الإسلامي، ودفعها ـ في أعقاب الحرب العالمية الثانية ـ إلى إصدار أكثر من خمسة عشر مشروعاً، ترجع المبادرة في صياغة معظمها إلى هيئات علمية من الجامعيين والدارسين و رجال الحقوق، وإلى بعض

---

(١) يسين ، السيد : م . س : ص ٦.

(٢) م . ن : ص ٧.

المنظمات الإقليمية: مثل رابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، وجامعة الدول العربية، وإلى بعض الرابطات الوطنية للدفاع عن حقوق الإنسان.

يشترك معظم هذه المشاريع بطابع الخصوصية المرجعية التي تمتاز بها عن النصوص الأممية، إلا أن بينها ميادين تطابق عديدة. وما يُميِّز هذه المشاريع عن النصوص الإسلامية فارق جوهري، بحيث تمتاز النصوص الإسلامية في منعها حق الارتداد(١). وإن ما يُميِّز المواثيق الدولية أنها تنطلق من مبدأ النظام الطبيعي، وتنظر إلى الإنسان في واقعه الإنساني، وفي حاجياته المادية...بينما المواثيق الإسلامية تنظر إلى الإنسان بشمولية ذاته، وتنظر إليه من جانب احتياجاته المادية والروحانية. ففيها تُعَدُّ الحقوق مِنّةً ربانيَّة، والحريات تخويلاً آلهيا...(٢).

جاءت المواثيق الدولية لتسبغ على عدد من القوانين - التي لها علاقة بحقوق الإنسان - صفة العالمية؛ وصِيغَت - في سبيل ذلك - آليات تضمن التزام الناس بها(٣).

وعلى العموم - علينا أن نأخذ بالحسبان - أن هيئة الأمم المتحدة تُشكِّل إطاراً دولياً عالمياً يُمثِّل أوسع تمثيل شتى الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم؛ ويأتي على رأس هذه الاتجاهات - والتي هي ميدان بحثنا - مسألة التعددية الدينية وما تؤمن به من مباديء تناول حقوق الإنسان.

فعلى أية اتفاقية دولية لها علاقة بحقوق الإنسان أن تراعي القواسم المشتركة والاتجاهات المختلَف حولها لشتى أديان البشر على الكرة الأرضية، آخذة بعين الاهتمام الأولى القيم الإنسانية العامة بشكل أساسي. وإنه إذا تضمَّنَت هذه الاتفاقيات والعهود خصوصيات كل دين - ولكل دين نصوصه المقدَّسة - لامتنعت الصفة العالمية عنها...ولأصبح من المستحيل عولمتها/ أنسنتها. فهل العولمة تتحقق في ظل تعددية النصوص المقدَّسة؟

لو كانت عولمة النصوص المقدَّسة ممكنة لقام كل دين، في شتى أصقاع الأرض، بعولمة قِيَمِه وخصوصياته. وما ينطبق - في مثل هذه الحال - على الأديان السماوية يصح، أيضاً، على الأديان الرئيسة الأخرى، و عدد منتسبي بعضها لا يقلُّ عن عدد منتسبي الأديان السماوية بل يفوقها عددا.

فعلى الرغم من كل ما يُشغِل عقول الباحثين والمفكرين من هواجس موضوعية حول ما يجري في عالمنا المعاصر، ويأتي على رأسها محاولات الدول الرأسمالية الكبرى، التي تُسخِّر كل القيم الثقافية في سبيل تسويق بضائعها المادية، فإنه يمكن لهؤلاء الباحثين والمفكرين، أن يُميِّزوا

---

(١) الفيلالي ، مصطفى: "نظرة تحليلية في حقوق الإنسان...": م . س : ص ص ٨٣ - ٨٤.

(٢) م . ن : ص ٨٥.

(٣) م . ن : ص ٩٥.

بين العولمة الإيجابية ـ ذات الطابع الإنساني التي تعمل لتصدير القِيَم الإنسانية، وبين العولمة السلبية ذات الأهداف التسويقية التجارية الاحتكارية.

قد تدفع المفكرين والباحثين، إلى تغليب جانب السلبية في تقييمهم مسألة العولمة، هي تلك التجربة التي تكون قد دلّت" على أن الدول المشاركة في العضوية في منظمة الأمم المتحدة، لا تتساوى بينها في قابلية العمل بمواثيق المنظمة، وليست على درجة واحدة في نوعية القوانين الحاكمة، ولا في شمول الوعي السياسي، وفي مراتب انتشار التعليم، وتقلّص الأمية؛ بالإضافة إلى ما بينها ـ غالباً ـ من التفاوت في الموارد الطبيعية و المالية، ومن القدرة على تسخير الوسائل الكافية لنشر التعليم وحفظ الصحة، ولتوفير فرص العمل، ولضمان الحق في السكن وضمان الأسرة، إلى غير ذلك من الواجبات المُيسَّرَة لتمتع المواطن بحقوقه[1] .

إن وجود فوارق في مستويات الاقتصاد والتقدم الاجتماعي والثقافي ليس مبرراً كافياً للوقوف سلباً في وجه العمل لنشر قيمة من القيم الإنسانية وتعميمها. فالاعتراف بحقوق الإنسان ـ كقيمة عليا ـ هي مسألة نظرية، فإما أن تؤيدها أو أن ترفضها لحسن أو لقبح عقلي فيها فهذه مسألة منطقية. أما أن ترفضها لصعوبة تطبيقها في مجتمع لا يمتلك شروط تطبيقها فهذه مسألة مختلفة جداً، ويكون الأمر مُستَغرباً جدا.

إن الخلاف ـ غالباً ـ حول العولمة، التي لها علاقة بحقوق الإنسان، لا تدور بين تحسين أو تقبيح عقلي و عملي؛ فمواطن الخلاف هي غير ذلك تماماً؛ فمحاسن حقوق الإنسان ـ عقلياً ونظرياً ـ هي أمر ليس موضوع خلاف، وإنما الخلاف يدور حول مضامين هذه الحقوق. فكيف يحصل هذا؟

في دائرة المقارنة بين مباديء الإسلام حول حقوق الإنسان و بين الإعلان العالمي ـ تقول فوزية العشماوي ـ إن الإسلام أرسى المساواة المطلقة بين البشر من دون تفرقة أو عنصرية أو تمييز بسبب اللون أو العرقية أو اللغة. فالمباديء التي أرساها الدين الإسلامي، وأعلنها الرسول محمد ـ منذ ١٤ قرناً ـ هي أشمل من المباديء والمعايير التي أقرَّها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان منذ خمسين عاماً. وهنا تقوم العشماوي بمقارنة بين النصين الإسلامي والعالمي:

ـ قال الرسول محمد: "كلكم لآدم و آدم من تراب. لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا أبيض على أسود، ولا لأسود على آخر إلا بالتقوى؛ إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

---

(١) م . ن : ص ٨٣.

ـ تنص المادة الثانية من ميثاق الأمم المتحدة على أن: "جميع الأفراد لهم نفس الحقوق والحريات بدون تفرقة من أي نوع، مثل الجنس أو اللون أو النوع أو اللغة أو الدين أو الآراء السياسية أو الوطنية، أو الوضع الاجتماعي أو الملكية أو البلاد او أية أوضاع أخرى"[1].

لقد فاتت موضوعية المقارنة العشماوي. فالمقارنة لم تكن عادلة على الإطلاق: فوثيقة الأمم المتحدة قد أتت على ذكر مسألتين في غاية الأهمية رفض الإسلام الاعتراف بهما، وهما لُبُّ الصراع الدائر بين الأديان كافة:

ـ نصَّت الوثيقة على تساوي كل الأديان على كل الكرة الأرضية، وسجَّلت اعترافها بها.

ـ ونصَّت على المساواة في الحقوق السياسية والمدنية بين كل المنتسبين لكل الأديان من دون تفرقة أو تمييز.

من هنا نتساءل: هل يمكن المقاربة بين نصوص الشريعة الإسلامية وبين ما جاء في المادة ١٨ ـ الفقرة١ من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية؟

ـ لقد نصَّت المادة ١٨/ الفقرة١ على ما يلي: "لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة. ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد **باختياره**، وفي أن يُعبِّر، منفرداً أو مع آخرين **بشكل علني** أو غير علني، عن ديانته أو عقيدته، سواء كان ذلك عن طريق العبادة، أو التعبُّد أو الممارسة أو التعليم".

ـ وجاء في الفقرة ٢، ما يلي: "لا يجوز إخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يُعطِّلَ حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها".

كان الموقف الإسلامي واضحاً في ما له علاقة بمبدأ الانتماء الاختياري للدين إذ تميَّزت المشاريع الإسلامية الخاصة بحقوق الإنسان في هذا الجانب برفض السماح بالارتداد عن الدين.

و تبرز، من جهة أخرى، إشكالية مقاربة النص الإسلامي من العولمة، وهي مشكلة الاسترقاق و مشكلة الإماء.

ـ نصَّت المادة الثامنة (الفقرة١) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية على ما يلي: " لا يجوز استرقاق أحد، ويُحَرَّم الاسترقاق و الاتجار بالرقيق في كافة أشكالهما".

ـ وجاء في الفقرة ٢ : " لا يجوز استعباد أحد".

---

(١) العشماوي، فوزية: "عالمية الدعوة الإسلامية" (٤١ ـ ٤٢) : **مجلة شؤون إسلامية (العدد٤)** : لندن: ١٩٩٨.

ـ أما الشريعة الإسلامية فإنها لم تشجع على الاسترقاق ولكنها لم تُحرمّه. فالعبد في الإسلام كل من تحدَّر من عبد سابق، أو من وقع أسيراً في الحرب...والعبد إنسان وشيء في آن واحد، إذ يمكن بيعه وإهداؤه و توريثه الخ... ولا حق له بالملكية...ويحق له الزواج إذا وافق سيده على ذلك...[1]. وانتشرت في العهد العثماني عادة تربية الغلمان ـ منذ القرن١٤م=٨هـ ـ وعلى الرغم من أنه تمَّ القضاء عليها، في بداية القرن١٨م/١٠هـ، فإنهم كانوا يُعَدُّون من عبيد السلطان...[2].

لقد كان نظام الاسترقاق معمولاً به منذ أيام الدعوة الإسلامية الأولى، و لم يُعدَّل حتى الآن. فكان كل من أُسِرَ في الغزوات يجوز استرقاقه...ولما كَثُرَت الفتوحات كَثُرَ الاسترقاق من الأمم المغلوبة كثرة هائلة؛ وكان المُسترَقُّون، رجالاً و نساءً وذراري، يُوزَّعون على المسلمين الفاتحين. يقول المسعودي إن ابن الزبير بن العوام كان له ألف عبد وألف أمة...و كان يُعَدُّ هذا الرقيق مملوكاً للسيد المُطاع، له الحق في بيعه و هبته؛ وإذا كان أَمَةً جاز للسيد أن يستمتع بها... ويصح أن يكون للرجل عدد كبير من العبيد، كما يصح أن يكون في بيته عدد من الإماء...[3].

جاء في النص القرآني: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا، فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق، فإما منّاً بعد، وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها... ﴾(محمد ٤٧ : ٤).وقد جاء في تفسير هذه الآية ما يلي: "

(قال الخوارزمي، عندما سُئِل عن حكم أسارى المشركين: " أما عند أبي حنيفة وأصحابه أحد أمرين: إما قتلهم، وإما استرقاقهم أيهما رأى الإمام. ويقولون في المّن والفداء المذكورين في الآية نزل ذلك في يوم بدر ثم نُسِخ. وعن مجاهد: ليس اليوم مَنّ ولا فداء، وإنما هو الإسلام أو ضرب العنق. ويجوز أن يُراد بالمنِّ أن يُمَنَّ عليهم بترك القتل و يُسترَقُّوا، أو يُمنَّ عليهم فيُخلوا لقبولهم الجزية، وكونهم من أهل الذمَّة. وبالفداء أن يُفادى بأساراهم أسارى المشركين؛ فقد رواه الطحاوي مذهباً عن أبي حنيفة؛ والمشهور أنه لا يرى فداءَهم لا بمال ولا بغيره خيفة أن يعودوا حرباً للمسلمين. وأما "الشافعي فيقول: للإمام أن يختار أحد أربعة ـ على حسب ما اقتضاه نظره للمسلمين ـ وهو القتل والاسترقاق والفداء بأسارى المسلمين والمَنّ.

---

(١) كريزر، كلوس: **معجم العالم الإسلامي**: المؤسسة الجامعية للدراسات: بيروت: ١٩٩١: ط١: (تعريب ج. كتّورة) : ص٣٠٦.

(٢) م . ن : ص ٤٦٨.

(٣) أمين ، أحمد: **فجر الإسلام** : م . س : ص ص ٨٨ - ٨٩.

ويحتجُّ بأن رسول ا لله (منَّ على أبي عروة الحجبي و على ابن أنال الحنفي، وفادى رجلاً برجلين من المشركين، وهذا كله منسوخ عند أصحاب الرأي" [1] .

(وجاء عند ابن كثير ما يلي: " الظاهر أن هذه الآية نزلت بعد وقعة بدر، فإن ا لله سبحانه وتعالى عاتب المؤمنين على الاستكثار من الأسارى يومئذٍ، ليأخذوا منهم الفداء والتقليل من القتل...ثم ادَّعى بعض العلماء أن هذه الآية المُخيَّرة بين مفاداة الأسير والمَنِّ عليه منسوخة بقوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحُرُم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾...وقال الآخرون ـ وهم الأكثرون ليست بمنسوخة. ثم قال بعضهم: إنما الإمام مُخَيَّر بين المَنِّ على الأسير و مفاداته فقط، ولا يجوز له قتله. وقال آخرون منهم: بل أن يقتله إن شاء...وزاد الشافعي فقال: الإمام مُخيَّر بين قتله أو المنِّ عليه أو مفاداته أو استرقاقه أيضاً..." [2] .

(وجاء عند محمد جواد مغنية: "...وعندئذ أحكِموا أسر من بقي منهم كيلا يفلت ويعيد الكرَّة عليكم؛ ومتى تمَّ ذلك كان الخيار للنبي أو نائبه في إطلاق الأسير بفداء، أو منّ من غير فداء حسبما تقتضيه المصلحة..." [3] .

أما جُلَّ ما فعله الإسلام بالنسبة لمسألة الرقيق ـ وهو غالباً ما كانت أعداده تتكاثر بسبب كثرة الغزوات والحروب الكثيرة ـ أن جعل عتق الرقبة كفّارة عن الذنوب، و لم يرد نص واضح مُحكَم يدل على تحريمه. وهذه آيتان من القليل الذي جاء في القرآن: ﴿والذين يُظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾(المجادلة ٥٨: ٣). ﴿لا يؤاخذكم ا لله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته...أو تحرير رقبة﴾ (المائدة٥: ٨٩).

لا يستقيم الموقف إذا ادَّعى الفقهاء المسلمون أن موضوع الرقيق قد عفّى عليه الزمن، من بعد أن أصبح لاغياً بحكم الأمر الواقع، لأن النصَّ وتأويلاته باقيان منهلان أساسيان أمام كل مسلم ليأخذ منهما ما يتناسب مع الظروف التي يعيشها، فهو حرّ أن يستعبد من أسرى الحرب من يشاء إذا شاء، ويفعل ذلك من دون أي حرج شرعي.

فعلى قلّة المعلومات التي تُنشَر عن موقف التيارات/ الجماعات الإسلامية بالنسبة للأسرى؛ لكنه تتسرَّب من آن لآخر أخبار، حتى ولو كانت أخباراً صحفية، لها دلالة ويمكنها أن تضيء على بعض جوانب الإشكالية. وهي تدل مباشرة على أن الأمر الواقع لن يعفي الفقهاء

---

(١) الخوارزمي : **الكشاف (ج٣)** : م . س : ص ٥٣١.

(٢) ابن كثير : **تفسير ابن كثير (ج٦)** : م . س . ص ص ٣٠٩ ـ ٣١١.

(٣) مغنية ، محمد جواد: **التفسير الكاشف (م٧)** : م . س : ص ٦١.

المسلمين من اتخاذ موقف واضح من تأويل النص وتفسيره بدقة ووضوح لا لبس فيه، وبما لايدع أية ثغرة لأي تيار أن يأخذ النص على ظاهره ليتسلل منه إلى ممارسة حقه الشرعي في إعادة نظام العبودية تحت ذريعة أن النص واضح محكم.

جاء على لسان أحد أمراء الجماعات الإسلامية في الجزائر ما يلي: "يعيش المتطرفون [الجماعات الإسلامية في الجزائر] في عالم صوفي. يعتبرون أنهم يمثّلون اليد المسلحة لله؛ وبناء على هذه الصفة يسمحون لنفسهم بأن يقتلوا مستندين إلى الكتاب المقدَّس، الذي بالكاد يعرفه معظمهم. يُطبِّقون الخطوط الكبرى فيه من دون أن يهتموا بالفوارق الدقيقة الحساسة ... ويعتبرون أن ضحاياهم ليست بريئة بل مُدانة بخطيئة أصلية تقريباً: خطيئة عدم الإيمان با لله. ما هي براهينهم؟ [يحسبون أنه]لا يحترم الجزائريون الشريعة والفقه الإسلامي، ولا يعيشون كمسلمين صالحين؛ يشاهدون برامج التلفزيون الكافرة، ويسمحون لنسائهم بالقيام بكل شيء ... كان أعضاء الجماعات الإسلامية المسلحة يؤكدون أنه ينبغي حتى قتل الأطفال الرُضَّع...". وكانوا يقومون بتعذيب الأسرى: إما باقتلاع أجزاء من جلدهم بآلات حادة؛ أو دفنهم أحياء؛ أو قتلهم ذبحاً بالخناجر...(1).

هل تُحَلُّ مشكلة هؤلاء القتلى إذا تبرَّأ كثيرون من العلماء المسلمين مما يفعله غيرهم؟ وهل هم لا يتحمَّلون أية مسؤولية؟ وهل إن ما يحصل، وما يفعله إسلاميو الجزائر، إلا مستنداً إلى ما يتناقله الإسلاميون، كل الإسلاميين، من روايات ونصوص؟ وهل إسلاميو الجزائر إلا من المجتهدين الذين ينالهم أجر واحد إذا أخطأوا؟ وهل يُعَدُّ ما يجري في الجزائر نتيجة لاستيرادهم مبادىء ومفاهيم غربية؟

بلى يجب أن يتحملوا مسؤولياتهم، وإن المسؤولية التي يتحملها كل الفقهاء المسلمين، الذين يغسلون أيديهم من دم أولئك الأبرياء، هي أن ترتفع منهم صرخة حق جريئة ـ ليس باستنكار ما يجري، والادعاء بأن ما يفعله أولئك ليس من الإسلام في شيء ـ تحض على السماح بالنظر إلى النص بغير العيون التقليدية السلفية، التي بواسطتها ومنها، تتخذ معاهد التعليم الديني الإسلامي مادتها لتعليم الفقه والتشريع والتفسير وغيرها من علوم الدين؛ تلك المادة ذاتها التي يتلقّاها إسلاميو الجزائر، واستناداً إليها يفتون بما يحدد خطواتهم بالعمل الذي به يقومون.

(1) راجع : إبتسام خير الدين: "اليد المسلَّحة لله..." (16) : **مجلة الكفاح العربي** : بيروت: العدد 2915: تاريخ 2/2/1999. وفي المقال الصحفي تنقل الكاتبة مراجعة لكتاب صدر في باريس تحت عنوان (إعترافات أمير من الجماعات الإسلامية) ؛ جمعه الصحفي الفرنسي باتريك فورستييه.

لم تنفرد الدعوة الإسلامية بموقفها اللامحدد من إشكالية الرق، لأن المسيحية لم تقف موقفاً متميزاً بالنسبة للعبودية فهي علَّمت أن عتق العبد يُعَدُّ كفَّارة عن ذنوب المؤمنين؛ وذهب القديس أوغسطينوس إلى أن العبودية هي عقاب مفروض على الإنسان المذنب. إلا أن" الخطيئة هي التي تجعل الإنسان يَستعبد الإنسان طيلة حياته، ومثل هذا لا يمكن أن يحدث إلا بحكم الله الذي لا يعرف الظلم، والذي يعرف كيف يكيل العقاب لمن يستحقه"[1].

أما المواثيق الدولية، ومنها اتفاقية جنيف الرابعة، فتُشكِّل ـ كنص معولم ـ ضمانة و حماية للمدنيين في الحروب، وكذلك للمحاربين: فهي قد حرَّمت في مادتها ٣٣ معاقبة أي شخص عن ذنب لم يقترفه شخصياً. فهذه الاتفاقية قد حرَّمت ما لم تُحرِّمه الأديان السماوية.

فهل في ظل هذه الإتفاقية يمكن استرقاق المحاربين وأهاليهم؟ أو هل يمكن أن تُعَدَّ النساء رقيقاً يقون ملك يمين المنتصر؟ وهل يجوز قتل الرجال والنساء؟ وهل يمكن استرقاق أطفال المحاربين؟

لم تُشرِّع العقيدة الإسلامية حق الاسترقاق فحسب، وإنما منعت المساواة بين الأرقاء والأحرار، أيضا:

يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم القصاص في القتلى، الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى...﴾ (البقرة ٢ : ١٧٨). وقد جاء في تفسير هذه الآية ما يلي:

(جاء عند محمد جواد مغنية: إن الحر لا يُقتَل بالعبد، وإن الرجل لا يُقتَل بالمرأة، أي إن الحر إذا قتل عبداً لا يُقتَلُ به. وإذا قتل الرجل امرأة لا يُقتَلُ بها، فهل هذا محل وفاق بين الفقهاء ـ يتساءل مغنية؟ ثم يُفصِّل ما جاء عند الفقهاء:

ـ قال مالك والشافعي وابن حنبل: إن الحر لا يُقتَلُ بالعبد.

ـ قال أبو حنيفة: بل يُقتَلُ الحر بعبد غيره، ولا يُقتَلُ بعبده.

ـ واتفق الأربعة على أن الرجل يُقتَلُ بالمرأة، والعكس صحيح.

ـ قالت الإمامية: إذا قتل الحر عبداً لا يُقتَلُ به، بل يُضرَبُ ضرباً شديداً، ويُغرَّمُ دِيَّة العبد. وإذا قتلت المرأة رجلاً عمداً كان ولي المقتول بالخيار بين أن يأخذ منها الدية إن رضيت هي وبين أن يقتلها. فإذا اختار القتل فلا يُغرَّم أهلها شيئاً... وإذا قتل الرجل امرأة كان وليُّها بالخيار بين أن يأخذ الدية إن رضي القاتل، وبين أن يقتله الولي على أن يدفع لورثة القاتل نصف دِيَّة الرجل.

---

(١) الكيلاني، عبد الوهاب: **موسوعة السياسة** (ج٣) : م . س : ص ٨٦٩.

(وجاء عند ابن كثير أن الجمهور قد ذهب إلى أنه لا يُقتَلُ الحر بالعبد، لأن العبد سلعة، لو قُتِلَ خطأً لم يجب فيه دِيَّة، وإنما تجب قيمته.

- وذهب الجمهور أيضاً إلى أن المسلم لا يُقتَلُ بالكافر.

- وقال أبو حنيفة إلى أنه يُقتل به لعموم آية المائدة[1] .

إعتراف الإسلام بالاسترقاق بامتناعه عن تحريمه بنص مُحكَم؛ والإقرار بشرعية الطبقية بين سيد و عبد ومنع التساوي بينهما؛ والحال كما هـي عليه، فكيف يمكن التوفيق بين عالمية القوانين وعولمتها وبين الشريعة الإسلامية؟

لقد جاءت النصوص العالمية لتُعبِّر - بشكل جلي - عن تحريم الاسترقاق و الاتجار به بشتى أشكالهما من جهة، ولكي تساوي بين جميع الأفراد بالحقوق والواجبات بدون تمييز من أي نوع كان من جهة أخرى. وجاءت لتؤكّد - في المادة الثالثة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية - على مساواة الرجال والنساء بحق التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية.

فهل يبقى من مخرج أمام الفقهاء المسلمين إلا أن ينتظروا الواقع لكي يفرض نفسه على الشريعة من دون أن يتجرَّأ أي واحد منهم على اتخاذ موقف تشريعي يواكب تطور الزمن؟ وهل يبقى دورهم واقفاً عند محطة انتظار الواقع لكي يفرض نفسه من دون أي تدخل منهم سوى الصمت وإدارة الظهر و دفن الرأس في الرمال؟

هذه حقيقة لم يستطع محمد جواد مغنية إلا أن يتوقف عندها، ولكن بلامبالاة، في أثناء تفسيره لآية تتعلق بالإماء وأحكامهن، حين يقول: "إن الحديث عن الإماء وأحكامهن أصبح بلا جدوى بعد إلغاء الرق"[2] .

من هو الذي ألغى نظام الرق؟ وهل كان للفقهاء المسلمين فضل في ذلك؟ وهل صدرت مباركة منهم لهذا الإلغاء أم أنهم قابلوه بالصمت؟ فإذا كان هذا الإلغاء خطوة حسنة ألم يكن من واجب الفقهاء أن يباركوه ويتبعوه بخطوة اجتهادية جريئة تحرّمه تحريماً بائناً لا رجعة عنه؟

تحسب فوزية العشماوي - ومعها كل فقهاء المسلمين من جميع المذاهب - "أن الإسلام دين عالمي، يصلح لكل زمان ولكل مكان، والرسول محمد (هو رسول عالمي، لم يُرسَل إلى قوم بالتحديد...". ولأن الأسس التي قام عليها الإسلام (إعترافه بحقوق الإنسان - وإن الإسلام دين عالمي) ليست معروفة لدى الغربيين، تدعو العشماوي إلى أنه قد" آن الأوان لكي يتحرك

---

(١) ابن كثير : **تفسير ابن كثير** (ج١) : م . س : ص ٣٦٩.

(٢) مغنية ، محمد جواد : **التفسير الكاشف** (م٢) : م . س : ص ٣٠٠.

المسلمون ... لينقلوا هذه الحقائق السامية إلى العالم... ليثبتوا... أن الإسلام دين عالمي يصلح لكل زمان وكل مكان... وإنه لا يتعارض مع التقدم..." [١].

إننا لا نجتنب الحقيقة إذا قلنا أن النخبة الدولية - على الأقل - التي صاغت المواثيق الصادرة عن الأمم المتحدة، ذات العلاقة بحقوق الإنسان، لا تجهل موقف الشريعة الإسلامية من الاسترقاق؛ وإنها لا تجهل، أيضاً، قانون الردة في الإسلام، أصوله ونتائجه والعقوبات التي يرتبها على المسلم المرتد. فالمسألة ليست كامنة في أن الغربيين - وخاصة النخبة منهم على الأقل - يجهلون الإسلام، حتى ولا الشرقيين، أيضاً. ونحسب أن إلغاء التمييز العنصري، وضمان حرية الانتساب إلى الأديان، لم يأت إلا ردًّا على قوانين الردة الدينية - التي أُسبغَت عليها صفة القدسية - والتي تتنافى مع حقوق الإنسان، والدين الإسلامي هو أحد هذه الأديان.

وذاك صوت إسلامي يرتفع منتقداً العولمة بأنها ذات نزعة مادية، ويحسب أن السبيل إلى مواجهتها، ولضرورة حسم المعركة ضدها "في وقت معقول، ولكي لا تشتدَّ خسائرها على المسلمين، يجب على أمة الإسلام أن تنهض لرسالتها مقبلة على العلم والصناعة واستغلالهما في حماية رسالة الحق إلى العالم المُضلَّل في شأن الإسلام" [٢]. والمُستغرَبَ في الأمر أن من يقارن بين الماديين والروحيين لا يستطيع أن يدافع عن صدق روحانيته سوى بالدعوة إلى بنية علمية صناعية!!

إننا بعيداً عن الخطاب التعبوي، الذي يدافع عن الدين بمفاهيم تتصف بالعمومية، نتساءل: هل يمكن في هذا العصر استكمال عصر الفتوحات الإسلامية؟ وهل يمكن الإقرار بشرعية استعباد الأسرى أو قتلهم أو استرقاقهم؟ وهل يمكن الإقرار بشرعية الإماء والتسرِّي بهن؟

إذا كان ذلك أصبح منافياً لروح العصر، وأصبح لاغياً بحكم الأمر الواقع، إلا أنه لم يصدر عن أية مركزية دينية إسلامية ما يرفع الشرعية الإسلامية عن هذه التشريعات ، إن الاستمرار بالصمت عن ذلك يُبقي التشريع شرعياً حتى لو أصبح بلا جدوى، لماذا؟

إنه - على الرغم من عدم توفر المعلومات الدقيقة - من المشروع أن يرتفع السؤال التالي: لماذا كلما غزت جماعة إسلامية قرية جزائرية يقتلون الرجال و يصطحبون النساء معهم حين انتهاء الغزوة؟

---

(١) العشماوي ، فوزية : م . س .

(٢) ... : " العولمة بين دعوة الماديين والآلهيين" (٣٨ ـ ٣٩) : **مجلة شؤون إسلامية: العدد٤** : لندن : ١٩٩٨.

إنه ودرءًا لمخاطر عدم إلغاء بعض التشريعات الإسلامية، التي تأوَّلها السلف من النص بفتوى فقهية مركزية، يبقى كل تيار إسلامي - عندما تسنح له الفرصة المناسبة، حتى ولو كانت مؤقتة - على أهبة الاستعداد لتطبيق أي نص وكما يحلو له التأويل ولو عُدَّ هذا التشريع بأنه أصبح بلا جدوى.

ولأن عولمة الثقافة والقوانين وتأسيس أرضية مشتركة للتعايش الشعبي الدُّوَلي تتعمق أكثر فأكثر، وفي شتى أصقاع الأرض، من جهة؛ ولأنه - حتى هذه الساعة - قد تمّت عولمة كثير من المؤسسات الإنسانية والثقافية والقانونية، التي لها علاقة بتنظيم التعددية السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية السائدة على الكرة الأرضية من جهة أخرى، أصبحت الشعارات العامة الفضفاضة، والدعوات المثالية ليست إلا إغراق الخطاب الديني بالألفاظ التي لا تفيد أية حقيقة علمية موضوعية.

واستطراداً لمسألة عولمة القوانين لا بد من أن نُشير ما جاء في وثيقة حقوق المرأة في الاتفاقيات الدولية - التي صدرت عن هيئة الأمم المتحدة في العام ١٩٧٩م/١٣٩٩هـ - ما يلي: "تمنح الدول الأطراف المرأة في الشؤون المدنية أهلية قانونية مماثلة لأهلية الرجل، ونفس فرص ممارسة تلك الأهلية ...".

وتنص المادة ٥ - الفقرة أ - على ما يلي: "تعديل الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك المرأة والرجل، بهدف تحقيق القضاء على التميُّزات والعادات العرفية، وكل الممارسات الأخرى، القائمة على فكرة دونية أو تفوق أحد الجنسين...".

وتنص المادة العاشرة على ما يلي: "... القضاء على التمييز ضد المرأة، لكي تكفل للمرأة حقوقاً متساوية لحقوق الرجل في ميدان التعليم".

واستئنافاً للبحث في مسألة تنظيم الرق نرى أن آثار اللامساواة بين الحر والعبد في الحقوق قد طال المرأة، أيضاً. فقد أقرَّت السُّنّة النبوية حق الرجل بالتسرِّي بالمرأة، فأيّد بهذا عادة أَلِفَها العرب في الجاهلية. . . ولم يتساوَ الأولاد الذين يُولَدون من إماء بالأبناء الشرعيين في الحقوق. وكانت مكانة أم الولد منحطّةً، حتى أن المسلمين كانوا يُطلقون عليها إسم أم الولد. وأباح القرآن، أيضاً، التسرِّي مما ملكت يمين الرجل، وجاء ذلك في عدد من الآيات: ﴿يا أيها النبي إنا أحللنا لك. . . ما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك. ﴾ [من الكفار بالسبي كصفية وجويرية]... (الأحزاب ٣٣: ٤٩)[1].

(١) دائرة المعارف الإسلامية (م٢) : دار المعرفة: بيروت: د. ت: د. ط: ص٦٣٥.

ردّاً على عدم اعتراف عدد من الفقهاء المسلمين بشرعية المساواة في فرص التعليم بين الرجل والمرأة تقف نظيرة زين الدين لتعارض ما ذهبوا إليه في النهي عن تعليم المرأة مستندين إلى أحاديث تُروى عن الرسول. وفي ردها تنقل عدداً من الأحاديث المذكورة، ومنها: "عن الترمذي الحكيم عن ابن مسعود أن النبي " قال: مرَّ لقمان على جارية في الكُتّاب، فقال: لمن يُصقَلُ هذا السيف؟ . وأخرج الترمذي الحكيم من هذا الحديث أن فيه إشارة إلى علّة النهي عن تعلّم الكتابة؛ وهي أن المرأة إذا تعلّمتها توصّلت بها إلى أغراض فاسدة، وأمكن توصُّل الفَسَقَة إليها على وجه أسرع وأبلغ وأخدع من توصُّلهم إليها بدون ذلك. لأن الإنسان يبلغ بكتابته في أغراضه إلى غيره ما لم يبلغه رسوله، لأن الكتاب أخفى من الرسول، فكانت أبلغ في الحيلة وأسرع في الخداع والمكر، فلأجل ذلك صارت المرأة بعد الكتابة كالسيف الصقيل الذي لا يمر على شيء إلا قطعه بسرعة. فكذلك هي بعد الكتابة تصير لا يُطلَب منها شيء إلا كان فيها قابلية إلى إجابته إليه على أبلغ وجه وأسرعه"[(١)].

وتنقل، أيضاً، الحديث التالي: "روى الحاكم وصحّحه البيهقي، أن النبي (قال: لا تُنزِلُهُونَّ في الغرف ولا تُعلّموهنَّ الكتابة. وعلموهن الغزل"[(٢)].

وحتى اليوم يبرر بعض الإسلاميين تعليم المرأة بشروط، وذلك أن تطابق مواد التعليم فطرة المرأة. يقول البهي الخولي: "إننا لا ننكر أن للمرأة عقلاً كعقل الرجل، ولا نجحد أنها تفهم كما يفهم الرجل من العلوم والآداب ... ولكن القضية هي أننا نريد أن نوزِّع استعداداتنا الفطرية على أنواع العلوم والمعارف ... إن المرأة خُلِقَت لتكون زوجةً وأماً ... هكذا فطرها الله، وفي إرادته الخير كله. فأي خير نجنيه إذا نحن ثقّفناها بغير ثقافة الزوجة والأم؟ ... لقد دخلت الفتاة كلية الزراعة ... فماذا جنت بنجاحها؟ ... لم تجنِ إلا أنها خرجت من نطاق الأنوثة التي خصتّها بها الطبيعة إلى استرجال هي أول من يُنكِرُه... "[(٣)].

لكن ما هو نوع التعليم المسموح به للمرأة، وما هو الغير مسموح به؟ هنا يستطرد الخولي قائلاً: "وإذا كانت الظروف تدعونا إلى أن يكون من الفتيات طبيبات أو مدرِّسات، فلا بأس بذلك، فإننا نستحسن أن يكون الطبيب الذي يعالج المرأة امرأة مثلها؛ والمدرس الذي يعلّمها

---

(١) زين الدين، نظيرة: **السفور والحجاب**: مطابع قوزما: بيروت: ١٩٢٨: د. ط: ص٣١٣.

(٢) م . ن : ص ٣١٤.

(٣) الخولي، البهي: **الإسلام والمرأة المعاصرة**: دار القلم: الكويت: ١٩٨٤: ط٤: ص٢١٥.

امرأة مثلها أيضاً ... أما تعليم الكيمياء والهندسة العليا، والزراعة والفلك وما إليها فضرب من التزيُّد لا يكون إلا على حساب المهمة الأصلية التي أُعِدَّت لها الفتاة" [١].

لكنه يأتي من يستند إلى النص، أيضاً، لِيُضَيِّق الخناق، ليس على المرأة فحسب، وإنما ليضع تشريعاً يَحِدُّ فيه من حرية التعلم على الرجل أيضاً. وهنا يقول شكري أحمد مصطفى ـ أمير إحدى جماعات الإخوان المسلمين ـ إن الإسلام" يُحَرِّم تعليم الكتابة في الجماعة المسلمة إلا بقدر الحاجة العملية الواقعية لما يتّصل بالكتابة؛ وتعلُّم الكتابة الزائدة حرام" [٢]. ويتابع قائلاً: "إن النبي قد أمر بتعليم بعض المسلمين الكتابة في حدود الحاجة". ويُبرِّر شكري ذلك فيقول: "إن البشرية كلها الضالّة، التي دمَّرها الله تعالى، لم تكن تزهو إلا بالعلم، و لم تكن تتعالى على الله إلا بثمرة هذا العلم المنعدم الصلة بعبادة الله وحده؛ قال الله تعالى: ﴿حتى إذا أخذت الأرض زخرفها، وأُزينت، وظن أهلها أنهم قادرون عليها، أتى أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تكن بالأمس. كذلك نفصِّل الآيات لقوم يتفكّرون﴾ (الجمعة ٦٢: ٢)... أما العلم في الإسلام فهو قوله تعالى: ﴿أمن هو قانت آناء الليل ساجداً و قائماً يحذر الآخرة، ويرجو رحمة ربه، هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكّر أولو الألباب﴾ (الزمر ٣٩: ٩). ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة غافلون﴾ (الروم ٣٠: ٧) [٣].

****

(١) م . ن : ص ٢١٦.

(٢) سيد أحمد ، رفعت : **الرافضون** : م . س : ٩٥.

(٣) م . ن : ص ٩٦.

في نتائج البحث

بعد ألف وأربعمائة سنة من التكفير والتكفير المضاد

﴿لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلّهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾

بعد ألف وأربعماية سنة من التقاتل الدموي تارة؛ والتقاتل الفكري، القائم على التكفير والتبديع والتضليل والتفسيق، تارة أخرى، هل استطاع المسلمون أن يتّفقوا على حدود وشرائط الفرقة الوحيدة الناجية من النار؟

لقد مرَّت مئات السنين و لم تتغيَّر النصوص المذهبية، فلم تكترث النفوس المشتتة بين الفرق إلا بما بين يديها وبما يتم تلقينها به. واستمرت السنون الطويلة المؤرقة في دورانها، و لم تكتمل دورة العنف والصراع العنيف، تارة بالنص وتارة أخرى بالسيف.

إستكانت المذاهب الإسلامية إلى الأمر الواقع، حيثما تعددت المذاهب في دولة تقاربت فيها الأعداد، وتعايشت. واستمر العراك بينها حيثما كانت الغلبة لمذهب على المذاهب الأخرى.

أتعددية هي تلك التنوعات في الأفكار المذهبية؟ ندعو إلى الله من كل قلوبنا أن يكون ذلك كذلك. لكن. . .

لا تعددية في المقدّس، فالمقدَّس واحد؛ إذن، فالتعددية المزعومة في المذاهب هي مجرد سراب ما دام سيف الردة مسلط على كل كبيرة أو صغيرة. ولكي تصبح تعددية موضوعية فلا بد أمامها إلا أن تسلك سبيل الحوار، أي الإعتراف بالآخر، والاعتراف بحريته في الاختيار بعيداً عن تكفيره بحجة البعد عن النص.

ولأن النص يحتاج إلى التأويل، فمن غير المبرَّر أن يكتسب التأويل صفة القدسية، مثله مثل النص. إذن، فلو اقتنع المتمذهبون بأن التأويل ليس مقدَّساً، لشقَّ - حينئذٍ - الحوار المتكافيء طريقه بين المتمذهبين، فتصبح التعددية موضوعية ومفهومة بالفعل.

وإذا كنا نرفض المذهبية، كواقع للتفتيت، فإننا نرحّب بالتعددية كطريق للإغناء وليس للإلغاء. أما أن تدّعي كل فرقة بأنها الناجية وحدها من النار، فهي مؤمنة في الدنيا وتتحمل مسؤولية إعادة الفرق الأخرى إلى الإسلام بالسيف أو بالاستتابة، فبذلك تصبح الفرقة هي الإسلام كله، أما الفرق الأخرى فتصبح الكافرة/المرتدة عن الدين. . . وبهذا يتحول دين الإسلام، كدين للفطرة، إلى معادلة جديدة ومُستَغربَة، لأنه فيها تصبح الفرقة/المذهب هي فرقة/مذهب الفطرة. فالدين ليس فطرة، بل الدين هو الاقتناع، فلا إكراه في الدين.

فالناسخ والمنسوخ في القرآن هو مبدأ للتجديد وليس مبدأً للتجميد. يقول ابن خلدون: " ثَبُتَ في شريعتنا من جواز النسخ ووقوعه لطفاً من ا لله بعباده وتخفيفاً عنهم، باعتبار مصالحهم التي تكفّل بها..."(١).

وما تغير الأحكام في السنة النبوية، بين مرحلة وأخرى، إلا دليل آخر على العطف على مصالح العباد.

وما تغير أحكام أصحاب المذاهب و اقتناعهم بضرورة الاجتهاد ـــ والتي جمَّدها اللاحقون بهم و عَدُّوها مقدسات أخرى ـ إلا دليل آخر وعطف آخر.

أصبح واضحاً، من خلال نتائج بحثنا، أن اتفاق المسلمين ـ على حقيقة مذهب موحَّدٍ يُجمِعون كلمتهم عليه فيصبح الجميع ناجين من النار ـ من المستحيلات. فأصبح لزاماً عليهم أن يعودوا بمبدأ الردة، الذي نُحِرَ على مذبحه ملايين المسلمين، إلى الثابت الآلهي الذي يُحذِّر من استخدام الإكراه في الدين، ودعا الرسول لأن يكون مُبلِّغاً وليس مسيطراً. وإذا كان الإكراه ممنوعاً في الدين فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى المذاهب؟

إنه من أجل أن لا يعجب ربنا تعالى من الأسارى الذين يُقادون إلى الجنة بالسلاسل ـــ كما يقول ابن كثير؛ نحسب أن إعادة النظر في مبدأ الردة ـ القائم على قتل المرتد ـــ وفي مبدأ الفرقة الوحيدة الناجية من النار، يشكل متنفساً مرحلياً أمام المذاهب الإسلامية المختلفة كي يعترف بعضها بالبعض الآخر، فيحترم خياراته. ولن يكون من نتائج ذلك إلا ندماً على دماء سالت في الماضي، وحقناً لدماء قد تسيل في الحاضر والمستقبل من جهة؛ وإبعاد المنافقين ـــ الذين نجبرهم على النفاق ـ عن أن يكونوا مسلمين بالإكراه؛ فخير للمسلمين أن تنقص أعدادهم وأن تكون صفوفهم نظيفة من كل نفاق من أن يكون عددهم كبيراً وأن يكون مصدر ذلك عدد المنافقين الذين لن يفيدوا الإسلام في شيء إلا زيادة تضر و لا تنفع من جهة أخرى.

---

(١) ابن خلدون: **المقدمة**: دار الفكر: بيروت: ١٩٧٨: ط١: ص٤٤١.

وإنه ستتحقق نتائج مذهلة في دفع الإسلام والمسلمين إذا اعترف الفقهاء بأن للعقل دوراً عليه أن يلعبه، وأن يبتعدوا عن تعطيل مَلَكَةٍ من أهم ما وهب الله للإنسان. أم هل يظن الفقهاء أن عين الله الساهرة تطمئن إلى ألسِنَة عشرات ملايين المُقَلّدين التي تلهج باسمه خوفاً، أم تطمئن أكثر إلى عقل واحد يبتهل إليه بلسان الوعي والإدراك؟

لقد حصلت مصالحة بين العقل والدين في الغرب المسيحي، يقول ديورانت: "إننا مَدِينون في الغرب [للفلاسفة] بالحرية النسبية التي ننعم بها في الفكر والكلام والعقائد ... وبسببهم استطاعت ديانتنا [المسيحية] أن تتحرر أكثر فأكثر من الخرافة البليدة الكئيبة، واللاهوت الذي يبتهج للتعذيب ... وبسبب هؤلاء فإننا هنا الآن [في الغرب] نستطيع أن نكتب دون خوف ولا وجل، ولو مع شيء من اللوم" [(١)].

وفي المقابل، وفي الشرق الإسلامي، واصلت: "قوى الظلام جهادها ضد العقل والمدافعين عنه، فتحرق الكتب، وتعدم كل من كتب كتاباً لا يعجبها، تبيح دم كل مثقف عرف المسؤولية، تاركة الجهل يأخذ مداه الكامل. . . وها هي تتحرك طليقة في الشوارع والمدن والقرى مستقوية بأعداء العقل والإنسان الذين يريدون لشعوبنا أن تظل غارقة في ظلمات الجهل والخرافة" [(٢)].

هناك، إذاً، حضارة متقدمة من دون محاكم للتفتيش؛ وهنا تقبع محاكم التفتيش من دون حضارة، بل مع التخلف والجهل والأمية. لقد اجتاز الغرب مسافة الردة عن الدين، وها هو اليوم ينعم بعطايا الله سبحانه وتعالى. أما نحن فما زلنا نعيش ونحيا في زمن الردة وعقوباتها، لكننا لا نحظى من نعم الله بما حظي به الغرب؛ وليس ذلك فحسب، بل إننا ننكبُّ ـ أصوليين وعلمانيين ـ على استهلاك إنتاج حضارته بشراهة لا مثيل لها!!!

إستقلَّ العقل هناك فانتفحت الأبواب أمام الإنتاج العلمي والفكري؛ وهنا يستمر التضييق على العقل بحجة أن النقل عن السلف يكفي حاجاتنا و حاجات العالم معنا، فلم نستطع أن نسُدَّ حاجاتنا على الإطلاق، وبقينا نرتع في الجهل والتخلف والمرض...فإذا كانت الشراكة بين العقلين الديني والعلمي غير ممكنة، لكن لكل منهما"حقله وبذاره وعُدَّة عمله، ونتاجه ..." [(٣)].

هل الفلسفة، كوسيلة من وسائل العقل، هدف قائم بذاته؟

---

(١) ديورانت، ول: **قصة الحضارة (م٣٨)**: م. س: ص ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٢) راجع النص الكامل لبيان مجموعة من الكتّاب والمثقفين والفنانين العرب في: **ذهنية التحريم**: لصادق جلال العظم: م. س: ص ص ٤٠٥ ـ ٤٠٨.

(٣) خليل، خليل أحمد: **العقل في الإسلام**: دار الطليعة: بيروت: ١٩٩٣: ط١: ص٤١.

إن الفلسفة وسيلة من وسائل العقل البشري للارتقاء بالمجتمع الإنساني من حال اجتماعية ـ فكرية متخلفة وغير مقبولة لتناقضها مع مقتضيات الواقع الحاضر، إلى حال أكثر تقدماً وأكثر استجابة لمصالح المجتمع البشري. وهي تمارس دورها ـ كوسيلة لا تتوقف ـ في سبيل سعادة البشرية. وتتوقف الفلسفة عن لعب هذا الدور في الحالة التي يبلغ الإنسان فيها سعادته المطلقة؛ فهو حينئذٍ يصل إلى حالة إشباع حاجياته المادية والروحية. . . لكن يُعَدُّ الوصول إلى مثل هذه الدرجة من الإرتقاء طموحاً طوباوياً، فالمطلق ليس من خصائص الكائنات البشرية، فتبقى الفلسفة، إذاً، في موقع الوسيلة وليس الهدف.

لن تقف الفلسفة ـ كما نحسب ـ في مواجهة مع الدين، لأن الدين ـ أيضاً ـ هو وسيلة تبتغي قيادة الإنسان إلى بلوغ سعادته في الدنيا وفي الآخرة. ولأن السعادة المطلقة طوباوية فلم يصل الدين حتى الآن، ولن يصل، بالإنسان إلى هذه النتيجة المطلقة.

فإذا تحوَّل الصراع بين الفلسفة والدين من صراع حدود إلى صراع وجود، يرتكب كل من المتصارعين إثماً كبيراً. لأنه في مثل هذا المشهد يقف كل طرف إلى جانب مبادئه بقوة مملوءة بالتعصب والانغلاق. فهل يمكن أن يكون الصراع بينهما صراع حدين متناقضين، أم صراع متكاملين، أم أن هناك حقيقة ثالثة؟

الهدف بين الطرفين واحد. فالفلسفة تعمل لبلوغ الهدف عن طريق العقل؛ والدين عن طريق الإيمان. فإذا وضع كل منهما مسلّماته وبنى سدوده المضادة للاختراق، تكون النتيجة ولادة التعصب عند كل من الطرفين، وإذا أصبح التعصب متراساً لكل منهما، توقفت عملية التفاعل، فالتطور والتغيير.

أما بالنسبة للجانب الفلسفي ـ وعبر تاريخه الطويل ـ فقد أثبت أن الفلسفة تسير بخط صاعد متطور، يبني اللاحق على السابق، إما بنقده وإعطاء البديل، وإما بنقضه وإزاحته من الساحة؛ فلم يقف الصراع في داخل الفكر الفلسفي برهة واحدة في التاريخ، و لم يتوهم الفلاسفة مرة أنهم أمسكوا الحقيقة المطلقة من رقابها. و لم يدَّعوا أنهم أمسكوا حقيقة ممتنعة على النقاش، و لم يحكم فيلسوف على آخر بالحرق والقتل، و لم يأمر صاحب فكر بإحراق كتب مفكر آخر. . .

أما بالنسبة للجانب الديني ـ وعبر تاريخه الطويل ـ سواء كان ديناً سماوياً أم ديناً وثنياً فقد حفل تاريخ كل منها بالتعصب والقداسة ومحاكمة الخصوم بالردة والتكفير والقتل والإحراق والإجبار على تجرع السم. . . و لم يقف الأمر عند هذه الحدود وإنما تجاوزتها إلى إنزال العقاب بالموت بحق أصحاب الفرق المتفرعة عن الدين ذاته.

لم تترك الأديان مكاناً للحوار مع الآخر، سواء كان ذلك مع أصحاب الأديان الأخرى أو مع الفرق المولودة من رحمها. لكننا اليوم نسمع من هنا أو هناك ما يُسمَّى بحوار المجاملات بين

الفرق وبين الأديان، ويصح تسمية هذا الحوار بحوار التقية. ولكن هل، في مثل هذه الحال، من كلمة سواء؟

يدعو رجال الدين، أو علماء الدين، أو فقهاء الدين، إلى وحدة الأديان لكنهم لا يفعلون، وهم لن يفعلوا فسيف الاتهام بالردة مسلّط علي رقابهم؛ فماذا يفعلون أمام ما يحسبونه نصاً مقدّساً يأمر بقتلهم إذا ما اعتقدوا أن هناك أدياناً أخرى تضارع دينهم و تضاهيها في الوصول إلى معرفة الحقيقة الآلهية؟

- يعتقد المسلمون بوجوب قتل كل من ارتدَّ عن دينه. . .

- ويعتقد المسيحيون واليهود بوجوب قتل المرتد قتلاً، وأن تكون يدك عليه أولاً، ثم أيدي سائر الشعب؛ وسيان أن يكون المرتد من الأقربين أو من الأبعدين. . .

فأين هي الكلمة السواء؟ ألا تصب الدعوة، التي يطلقها الجميع، سوى في دائرة المجاملات في سبيل حفظ التوازن في الرعب الذي يزرعه كل طرف في نفس الآخر؟

عرف الجميع - تاريخياً - ويلات الاحتراب، فوضع - اليوم - كل منهم سيفه في قرابه. دفع الجميع الكثير والكثير من الدم والآلام والعذابات، ظناً من كل طرف أنه بالغ الوعد الآلهي - الذي يحسب أنه أُعطِيَ له وحده - فهذا شعب الله المختار، وذاك خير أمة أُخرجَت للناس...

من بعد أن استفاق الجميع علي ما ولدته حروب إلغاء الوجود بين الأديان السماوية، ومن بعد أن رأوا الجثث والجماجم جبالاً، والدماء أنهاراً، وآلام نيران جهنم الدنيا تجتاح كل المؤمنين المتاقتلين وتنهش في نفوسهم عذابات لا تنتهي، إستسلمت الأطراف، فرفعت شعارات الوحدة، كهدنة غير ثابتة، لأن النص جاهز لفتح جبهات القتال الواسعة المقدّسة. . . أو ليس هناك من يجرؤ على إعادة النظر في ما يحسبون انه نص مقدّس يأمر بالقتل، فيبقى الإصبع على الزناد ... ؟

فإذا كنا نضرع إلى الله بملء حناجرنا لرؤية الإشكالية بوضوح، وليس بالدعوة إلى عقد اتفاق مؤقت، بين شتى الفرق والأديان المتحاربة، ليس لمنع استخدام أسلحة الدمار الشامل (الاتهام بالردة عن الدين)، بل إننا ندعو إلى تدمير مصانع هذه الأسلحة في سبيل أن نضمن عدم إنتاجها، وإلا فإن كل دعوة غير ذلك لن تضمن إلا هدنة مؤقتة و هشّة. لأننا نكون كمن ينزع الفتيل ليُبقي القنبلة جاهزة. فكيف يحصل ذلك؟

إستناداً إلى مبدأ الردة سوف يبقى الأمر بالقتل جاهزاً في يد أي رجل دين. وهذا المبدأ - كما يحسب أي متدين يأخذ بظاهر النص - هو أمر آلهي لا يجوز التردد في تنفيذه متى صدر الأمر بذلك. ويعلم كل رجال الدين وعلماؤه أن زمام الأمر لن يكون ممسوكاً، دائماً، من فقيه مُتعقّل، بل يمكن أن يُعطي فقيه/رجل دين في لحظة من لحظات الغضب أو التعصب، حيث يحلم فيه أنه يُنفّذ حكم الله، وهو لن يرى في مثل تلك اللحظة إلا أبواب الجنة مشرَّعة أمامه على

مصراعيها، ولن يتورَّع متدين يأمره صاحب الفتوى بالقتل عن ارتكاب ذلك واعداً نفسه بالجنة بشكل مضمون.

فهل ليس من حل أمام علماء الدين لحماية الدين إلا بقتل المرتدين أو المشركين؟

"إن الإبقاء على التقليد، الذي انتهى عصره، يعني فرض إطار ضيق على كيان الإنسان وروحه اللذين يتّسعان إلى ما لا نهاية"(١). ولهذا يجب أن ننظر إلى المستقبل بنظرتين: "أولاهما النظرة النقدية للتراث، والاستعداد لتقبُّل التغيير فيه. والثانية هي النظرة النقدية للحداثة باعتبارها مرحلة عابرة في تاريخ حياة الإنسان، وليست آخر مراحل التاريخ"(٢).

"فالعقل النقدي هو الذي واجه الاستبداد السلطوي وحده، وأنتج نظرية علمية/ عالمية للمعمورة؛ فتحرره أعطى فرصة للعقول الاعتقادية لكي تتحرر هي الأخرى، وتخرج من ظلمات المهجورة... وإن العقل العلمي هو عقل لا إمتناعي، لا إمتثالي، لا سلطوي... والفرص متاحة لشراكة بينه وبين عقول إعتقادية متحررة من عقدة إلغاء الآخر واستئصاله..."(٣).

خلق الله للبشر عقلاً ليستخدموه وسيلة في سبيل سعادتهم، وهو لن يعطّل نعمة أنعم بها على عباده. وهو لم يخلق عقلاً يهودياً ولا عقلاً مسيحياً و لا عقلاً إسلامياً ولا عقلاً بوذياً... بل هو، أيضاً، لم يخلق عقلاً كاثوليكياً وآخر بروتستانتياً أو أرثوذكسياً. وهو لم يخلق عقلاً خاصاً بالسُّنّة ولا بالشيعة ... بل خلق عقلاً واحداً للبشر كلهم ... فلا تحبسوا العقل في قماقم المذهبية؛ ولا تعطلوا قواه، ولا تجعلوا له حدوداً تأسرونه فيها، لكن ... فلتكن منكم هيئة رقابة واعية، أعضاؤها من المتعقلين الأحرار بعقولهم ... الملتزمين بمصالح عباد الله ...

****

١٥/٥/١٩٩٩.

****

(١) خاتمي، محمد: م . س : ص ٧٤.

(٢) م . ن : ص ٧٨.

(٣) خليل، خليل أحمد: **العقل في الإسلام**: م . س : ص ٤١.

كشف بالمصادر والمراجع

(أ)

ـ إبن كثير : **تفسير ابن كثير** :دار الأندلس:بيروت:١٩٨٤:ط ٥.

ـ :**البداية والنهاية** :مكتبة المعارف:بيروت:١٩٩٥:د. ط.

ـ ابن هشام : **السيرة النبوية** :دار ومكتبة الهلال:بيروت: ١٩٩٨:ط١ .

ـ : **مختصر السيرة النبوية**:دار النفائس:بيروت:١٩٧٩:ط٢

ـ ابن عبد ربه : **العقد الفريد** :دار ومكتبة الهلال : بيروت : ١٩٩٠ : ط٢ .

ـ إبن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**:دارالجيل:بيروت:١٩٩٦:ط ٢.

ـ أركون، محمد:"حوار مع محمد أركون..."(٣٥ ـ ٤٤):**مجلة دراسات عربية**: بيروت:العدد ٥/٦: آذار /مارس: ١٩٩٨ .

ـ ابن خلدون: **تاريخ ابن خلدون** :دار الكتب العلمية:بيروت:١٩٩٢:ط١.

ـ : **المقدمة**: دار الفكر:بيروت:١٩٧٨:ط١.

ـ ابن الاثير: **الكامل في التاريخ** :دار الكتب العلمية: بيروت: ١٩٩٨: ط٣.

ـ إبن سعد: **الطبقات الكبرى**:دار صادر:بيروت:د. ت:د . ط.

ـ الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**:دار الكتب العلمية:بيروت:١٩٨٩.

ـ أمين، أحمد: **فجر الإسلام** : دار الكتاب العربي :بيروت:١٩٧٥:ط١١.

ـ :**ضحى الإسلام**:دار الكتاب العربي:بيروت:د. ت:ط١٠.

ـ :**ظهر الإسلام**:دار الكتاب العربي:بيروت:١٩٦٩:ط٥.

ـ إيبش ، يوسف: **الإمام والإمامة عند الشيعة** :دار الحمراء:بيروت:١٩٩٠:ط١.

ـ أبو ملحم ، علي: **الفلسفة العربية**: مؤسسة عزالدين:بيروت:١٩٩٤:ط١.

ـ الأعسم، عبد الأمير: **تاريخ ابن الريوندي الملحد**: دارالآفاق الجديدة:بيروت: ١٩٧٥:ط١.

ـ أحمد، زكي:**الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري**:دار البيان العربي: بيروت:١٩٩١:ط١.

ـ الأمين، أحمد شوقي:"حوار معه..."(٢٩١ ـ ٣٠٧):**الحركات الإسلامية في لبنان**: ملف مجلة الشراع: بيروت:١٩٨٥؟:د. ط.

- بن أنس، مالك : **الموطأ** :دار إحياء العلوم :بيروت :١٩٨٨ :ط ١.

(ب)

- البغدادي، عبد القاهر: **الفَرق بين الفِرَق**:دارالآفاق الجديدة:بيروت:١٩٨٠:ط ٤.
- بزوّن، حسن: **القرمطية بين الدين والثورة**:دار الحقيقة:بيروت:١٩٨٨:ط١.
- بروكلمان، كارل: **تاريخ الشعوب الإسلامية**:دار العلم للملايين:بيروت:١٩٨٤:ط١٠.
- بابتي، عبد الله :"الجماعة الإسلامية (١٨١ ـ ١٩٤): **الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س.
- بوتشيش، إبراهيم القادري: **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**:دار الطليعة: بيروت:١٩٩٣:ط١.

(ت)

- تامر ، عارف:**معجم الفرق الإسلامية**:دار المسيرة:بيروت:١٩٩٠:د. ط.
- التركي، عبد الله:"الطائفة المنصورة"(٤٦):**مجلة الوطن العربي**: فرنسا: العدد١١١١: ١٩٩٨/٦/١٩.

(ج)

- الجوهري، إسماعيل بن حماد:**الصحاح** :دار العلم للملايين:بيروت:١٩٨٧:ط ٤.
- جولد تسيهر، أجنتس:**مذاهب التفسير الإسلامي**:دار إقرأ:بيروت:١٩٨٣:ط ٢ .
- جدعان، فهمي:**المحنة**:دار الشروق:الأردن:١٩٨٩:ط١.

:**أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**: المؤسسة العربية للدراسات والنشر:بيروت:١٩٨١:ط٢.

- جب، هاملتون:**المجتمع الإسلامي والغرب**:الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة:١٩٩٠:د. ط:(تعريب: أحمد مصطفى).
- الجابري، محمد عابد: **الخطاب العربي المعاصر**:دار الطليعة:بيروت:١٩٨٨:ط٣.

(ح)

- حسين، طه:**في الأدب الجاهلي**:دار المعارف:مصر:١٩٦٩:ط ١٠.
- حسن، أحمد علي:**المسلمون العلويّون في مواجهة التجنّي**:الدار العالمية:بيروت: ١٩٨٥:ط١.
- حنفي، حسن:**من العقيدة الى الثورة** :دار التنوير:بيروت:١٩٨٨: ط١.

:**الحركات الإسلامية في مصر**:المؤسسة الإسلامية للنشر:بيروت:١٩٨٦ :ط١.

- حسن، حسن ابراهيم:**تاريخ الإسلام**:مكتبة النهضة المصرية:القاهرة:١٩٦٤:ط٧ .

- الحكيمي، محمدرضا:**سلوني قبل أن تفقدوني**:مؤسسة الأعلمي:بيروت:١٩٨٥:ط٧ .
- الحسني، هاشم معروف:**الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**:دارالقلم:بيروت:١٩٧٨: ط١.
- حتي ، فيليب : **تاريخ العرب** :دار غندور : بيروت :١٩٧٤:ط٥.
- حسن، حسن عباس:**الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي**:الدار العالمية: بيروت:١٩٩٢:ط١.
- حاطوم، نور الدين:**تاريخ عصر النهضة الأوروبية**:دار الفكر:دمشق:١٩٨٥:د. ط.
- :**تاريخ العصر الوسيط في أوروبا(ج١)**:دارالفكر:دمشق:١٩٨٢:د. ط.
- حزب التحرير الإسلامي:(ولاية لبنان):**قانون الزواج المدني هو قانون كفر**: بيان منشور بتاريخ١٩/٣/١٩٩٨.
- :**الحركات الإسلامية في لبنان**:(١٦٩ - ١٨٠):م. س.
- :**مذكرة من حزب التحرير مقدمة إلى العقيد القذافي**: كراس منشور: د.ن: ٩/٩/١٩٧٨م.
- حيدر، عاكف: "حوار معه..."(٧٩ - ٨٦):**الحركات الإسلامية في لبنان**:م. س.
- الحر، عبد الحميد:"حوار معه..."(٢٧٩ - ٢٨٩):**الحركات الإسلامية في لبنان**:م. س.
- حوّى، سعيد:**الخمينية (شذوذ في العقائد وشذوذ في المواقف)**:د. ن:١٩٨٧:ط١.

(خ)

- الخوارزمي، أبو القاسم:**الكشّاف**:الدار العالمية:بيروت:د . ت:د . ط .
- خليل، خليل أحمد:**مفاتيح العلوم الإنسانية**:دار الطليعة:بيروت:١٩٩٠:د. ط.
- :**العقل في الإسلام**:دار الطليعة:بيروت:١٩٩٣:ط١.
- خواجة، أحمد:"القدرية"(١٠٦٨ - ١٠٧٣):نقلاً عن:معن زيادة:**الموسوعة الفلسفية الإسلامية (م٢)**:معهد الإنماء العربي:بيروت:١٩٨٨:ط١.
- الخميني:**الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه)**:دار القدس:بيروت:د. ت:د. ط.
- : **نص الوصية السياسية الآلهية**:وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي: طهران:١٤٠٨هـ-١٩٨٧م:د. ط.
- خاتمي، محمد:**مطالعات في الدين والإسلام والعصر**:دارالجديد:بيروت:١٩٩٨:ط٢.
- الخوري، يوسف قزما:**المشاريع الوحدوية العربية**:مركز دراسات الوحدة العربية:بيروت:١٩٨٨:ط١.
- الخولي، البهي:**الإسلام والمرأة المعاصرة**:دار القلم:الكويت:١٩٨٤:ط٤.
- خلف الله، محمد احمد:"الصحوة الإسلامية في مصر"(٣٥ - ١٠٤):**الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**:مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٧:ط١.

(د)

- دلو، برهان الدين:**مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**: دارالفارابي: بيروت: ١٩٨٥ :د. ط.

- ديورانت، ول :**قصة الحضارة**:جامعة الدول العربية:القاهرة:١٩٦٤:ط٢.

- :**قصة الفلسفة**: مكتبة المعارف:بيروت:١٩٨٥:ط٥:(تعريب فتح الله المشعشع).

- دحماني، مصطفى:"الأصولية في الجزائر"(٣ ـ ١٦): **مجلة دراسات عربية**: بيروت: العدد١٢: السنة٢٨.

(ر)

- م . روزنتال(و)ي. يودين: **الموسوعة الفلسفية**: دار الطليعة:بيروت:١٩٨١:ط٣: (تعريب سمير كرم).

- الرصاصي، توفيق عبد الغني:**أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الإسلامية**: الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة:١٩٨٦:د. ط.

(ز)

- زيناتي، جورج:"ابن رشد بين العرب والغرب"(٣٧ ـ ٥٤):**مجلة الباحث**:باريس: العدد الأول: ١٩٧٨.

:**رحلات داخل الفلسفة العربية**:دار المنتخب العربي:بيروت: ١٩٩٣:ط١.

- زين الدين، نظيرة:**السفور والحجاب**:مطابع قوزما:بيروت:١٩٢٨:د. ط.

(س)

- السيوطي: **تاريخ الخلفاء**:دار صادر : بيروت : ١٩٩٧ : ط١.

- السيد سابق:**فقه السنّة** :دار الكتاب العربي:بيروت: ١٩٨٣:ط ٥.

- السماوي ، محمد التيجاني:**ثمّ اهتديت**:مؤسسة الفجر:لندن: ١٩٩١ :د . ط .

- السيد، إبراهيم أمين:"حزب الله"(١٤٣ ـ ١٦٥):**الحركات الإسلامية في لبنان**:م. س.

- :حوار معه أجرته **مجلةالعهد(العدد٤٥)**:بيروت:١٩٨٥م.

- السيد، عفاف لطفي:"العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر"(٢١٥ ـ ٢٣٧):**مجلة الاجتهاد**(العدد٤):بيروت::١٩٨٩.

- السيد، رضوان:"الفقه والفقهاء والدولة"(١٢٩ ـ ١٥٩):**مجلةالاجتهاد(العدد٣)**:بيروت: ١٩٨٩.

- سعيد، أمين:**تاريخ الدولة السعودية**:مطبوعات دارة الملك عبد العزيز:الرياض: د. ت:د. ط.
- سيد أحمد، رفعت:**الرافضون**:رياض الريس للكتب والنشر:لندن:١٩٩١:ط١.
- :**الثائرون**:رياض الريس للكتب والنشر:لندن:١٩٩١:ط١.

(ش)

- شلبي، أحمد:**موسوعة التاريخ الإسلامي(ج١)**:مكتبة النهضة المصرية: القاهرة: ١٩٨٩:ط١٣.
- **موسوعة التاريخ الإسلامي(ج٥)**: مكتبة النهضة المصرية: القاهرة: ١٩٨٦:ط٧.
- شرف الدين، عبد الحسين:**المراجعات**:مؤسسة الوفاء:بيروت:١٩٨٠:ط٢١.
- الشهرستاني : **الملل و النحل** :دار صعب:بيروت:١٩٨٦:د . ط.
- شمس الدين، محمد مهدي:**حركة التاريخ عند الإمام علي**:المؤسسة الجامعية: بيروت: ١٩٨٥: ط١.
- :**العلمانية**:المؤسسة الجامعية:بيروت:١٩٨٠:ط١.
- :"موقف الإسلام من العولمة في المجال الثقافي والسياسي" (٦٠ ــ ٧٨): **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**: العدد الثالث: بيروت:١٩٩٨.
- شرف، محمد جلال:**دراسات في التصوف الإسلامي**:دار النهضة العربية: بيروت:١٩٨٤:د. ط.
- شحيتلي، عبده:**السببية والحكمة الآلهية في فكر الغزالي**:رسالة دبلوم غير منشور: الجامعة اللبنانية (الفرع الخامس): ١٩٩٤ .
- شيخاني، محمد:"نقد بعض المفاهيم لدى التيارات الإسلامية المعاصرة"(٦٢ ـ ٦٩): **مجلة الفكر الإسلامي**:بيروت:العدد الأول/السنة ١٦:ك٢/يناير:١٩٨٧.
- شعبان، سعيد:"حكم الله لكل الأرض وليس للبنان وحده"(١٢٥ ــ ١٤١): **الحركات الإسلامية في لبنان**.
- :في حديث له مع مجلة الوحدة الإسلامية:تاريخ٨/١٢/١٩٨٩. نقلاً عن: **الجمهورية الإسلامية في لبنان(ج٣)**:إعداد محمد شمص وحسين مرجي: الوكالة الشرقية للتوزيع:بيروت:١٩٩٠:ط١.
- شرارة، وضاح: **دولة"حزب الله"**:دار النهار:بيروت:١٩٩٨:ط٣.

(ص)

- الصدر، محمد باقر:**الفتاوى الواضحة**:دار التعارف:بيروت:١٩٨٣:ط٨.
- صليبا، جميل :**المعجم الفلسفي**:دار الكتاب اللبناني:بيروت:١٩٨٢:د. ط.

(ض)

- ضومط، انطوان خليل: **الدولة المملوكية**: دار الحداثة: بيروت: ١٩٨٢: ط٢.

(ط)

- الطبري : **جامع البيان في تفسير(القرآن** :دار الجيل:بيروت:د. ت:د. ط.
- : **تاريخ الطبري**: مؤسسة عزالدين : بيروت : ١٩٩٢:ط ٣ .
- طرابيشي، جورج:"نهاية النبوات تؤسس مملكة البشر(٢١):**جريدة النهار**:بيروت: تاريخ٢٩/١٠/١٩٩٨.
- الطفيلي، صبحي:في حوار مع **مجلة العهد(العدد ٧٠)**:بيروت:١٩٨٦م:ص٢: عمود٤.

(ع)

- بن عربي، محي الدين:**تفسير القرآن الكريم** :دار الأندلس:بيروت:١٩٨١:ط٣.
- بن عبد الوهاب، سليمان:**تيسير العزيزالحميد**:المكتب الإسلامي:بيروت:١٩٨٢م:ط٥
- عودة، عبد القادر:**التشريع الجنائي الإسلامي**:مؤسسة الرسالة:بيروت:١٩٨٥:ط ٦.
- العوجي، مصطفى:**النظرية العامة للجريمة(ج١)**:مؤسسة نوفل:بيروت:١٩٨٤:ط١.
- عمارة، محمد:**تيارات الفكر الإسلامي**:دار الوحدة:بيروت:د. ط.
- :**المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**:دار الشروق:بيروت: ١٩٨٨: ط٢.
- بن عباد، الصاحب:**نصرة مذاهب الزيدية**:الدار المتحدة للنشر:بيروت:١٩٨١:ط١.
- العظم، صادق جلال:**ذهنية التحريم**:لندن:١٩٩٢:ط١.
- العشماوي، فوزية:"عالمية الدعوة الإسلامية"(٤١ ـ ٤٢): **مجلة شؤون إسلامية (العدد٤)**: لندن: ١٩٩٨.
- عماد، عبد الغني:"العلماء والمجتمع في بلاد الشام": **جريدة السفير**:بيروت:تاريخ ٢١ و٢٢/٧/١٩٩٣.
- عيسى، إبراهيم:"ماذا جرى للعلاقة بين المسلمين والمسيحيين في مصر"(٢٠ ـ ٢): **مجلة روز اليوسف**:القاهرة:العدد ٣٤٢٤:تاريخ ٢٤/١/١٩٩٤.
- بن عمو، سميرة:"**آل ـ موت"أو أيديولوجيا الإرهاب الفدائي**:المؤسسة الجامعية: بيروت:١٩٩٢:ط١.

(غ)

- غالب ، مصطفى:**تاريخ الدعوة الإسماعيلية**:دار الأندلس:بيروت:١٩٧٩:ط٣.

- غريب، حسن:"ما بين العروبة والإسلام. . . "(١٢٠ - ١٥١):**مجلة الفكر العربي**: بيروت:العدد٧٦.

- راجع مقالنا:"العلاقة الجدلية بين المؤثرات الذاتية والخارجية في "واقع التفتيت القومي والإسلامي" (٢ - ١٤): **مجلة دراسات عربية**: بيروت:العدد١١/١٢ :١٩٩٨ .

- :راجع بحثنا :"هل يحقق الفقه المذهبي الإسلامي وحدة الدولة والقانون؟": **مجلة دراسات عربية**: العدد: ١١/١٢ (التاريخ: ايلول / ت١ / ١٩٩٨

- : أنظر بحثنا: **في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام**: تحت الطبع.

- غرديه، لويس(و)ج. قنواتي:**فلسفة الفكر الديني (ج٢)**:دار العلم للملايين:بيروت: ١٩٦٧:ط١:(تعريب جبرو الصالح).

(ف)

- فضل الله، محمد حسين:**الإسلام ومنطق القوّة**: الدار الإسلامية:بيروت:١٩٨١: ط٢.

- **قضايانا على ضوء الإسلام**: دارالزهراء:بيروت:١٩٨٥:ط٦. —

:"أخطأنا كما أخطأ غيرنا..."(٣٥ - ٤٢):**مجلة الحسناء**: بيروت: العدد٢٧:١٣٥١/١/١٩٨٩.

- :حوار معه أجرته **مجلة العهد(العدد٥٣)**: بيروت: ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

: "حوار معه..."(٢٤٣ - ٢٧٧):**الحركات الإسلامية في لبنان**:م. س.

- :"حوار معه بتاريخ ٧/١٠/١٩٨٩:نقلاً عن:**الجمهورية الإسلامية في لبنان (ج٣)**: م. س.

- فخري، ماجد:**تاريخ الفلسفة الإسلامية**:الدار المتحدة للنشر:بيروت:١٩٧٩: د. ط: (تعريب كمال اليازجي).

- الفيلالي، مصطفى:"نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات"(٧٨ — ١٠٨):**مجلة المستقبل العربي:العدد (٢٢٣)**:بيروت: ٩/١٩٩٧

- :"...الصحوة الدينية المعاصرة..."(٣٣٣ - ٤٠٨):**الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية:بيروت:١٩٨٧:ط١.

(ق)

- قاسم، عبد الحفيظ:"حوار معه..."(٣٣٧ - ٣٤٣):**الحركات الإسلامية في لبنان**:م. س.

(ك)

- الكليني، محمد بن يعقوب:**الإمام والإمامة عند الشيعة** :دار الحمراء:بيروت: ١٩٩٠:ط١.

ـ الكيالي، عبد الوهاب:**موسوعة السياسة(ج٣)**:المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت:١٩٨٣:ط١.
ـ :**موسوعة السياسة (ج٤)**:م . س:١٩٨٦:ط١.
ـ :**موسوعة السياسة(ج٧)**:م. س:١٩٩٤:ط١.
ـ كريزر، كلوس:**معجم العالم الإسلامي**:المؤسسة الجامعية للدراسات:بيروت: ١٩٩١:ط١: (تعريب ج. كتورة).
ـ كيلاني، محمد سيد:"ذيل الملل والنحل" ـ راجع الشهرستاني:**الملل والنحل(ج٢)**: م. س. بعد الصفحة٢٦٥.

(ل)

ـ لويس، برنارد:**الحشاشون**:دار آزال:بيروت:١٩٨٦:ط٢:(تعريب:محمد العزب موسى).
ـ الليثي، سميرة مختار: **جهاد الشيعة**:دار الجيل:بيروت:١٩٧٨:ط٢.

(م)

ـ مغنيّة، محمد جواد :**التفسير الكاشف**:دار العلم للملايين:بيروت:١٩٨١ :ط٣ .
ـ :**فقه الإمام جعفر الصادق**:دار الجواد:بيروت:١٩٨٢ :ط ٤.
ـ مغنية، أحمد:**خلاصة التفاسير في أوضح التعابير**: المكتبة الحديثة:بيروت:د . ط:د. ت.
ـ المظفّر، محمد رضا:**عقائد الإمامية** :دار الزهراء : بيروت : ١٩٨٣ : ط ٤ .
ـ المسعودي : **مروج الذهب**:دار الكتاب اللبناني : بيروت : ١٩٨٢ : ط١.
ـ معروف ، نايف:**الخوارج في العصر الأموي**:دار الطليعة:بيروت:١٩٨٦:ط٣.
ـ مروة، حسين:**النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية**:دار الفارابي: بيروت:١٩٨٠:ط٣.
ـ مشكور، محمد جواد:**موسوعة الفرق الإسلامية**:مجمع البحوث الإسلامية: بيروت:١٩٩٥:ط١:(تعريب علي هاشم).
ـ ميتز، آدم:**الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**:دار الكتاب العربي: بيروت:١٩٦٧:ط٤: (تعريب:أبوريدة).
ـ محمصاني ، صبحي:**فلسفة التشريع في الإسلام**:دار العلم للملايين:بيروت: ١٩٨٠:ط٥.
ـ الموسوي، صادق: "حوار معه"(٣٢٣ ـ ٣٣٦): **الحركات الإسلامية في لبنان** :م. س ـ : في مقال له في جريدة السفير بتاريخ١٤/١١/١٩٨٩:نقلاً عن:
الجمهورية الإسلامية في لبنان:م. س.

ـ الموسوي، عباس:في حوار مع **مجلة العهد(العدد٣٦١)**:بيروت:١٤١١ هـ =
١٩٩١م:ص٣:عامود٣.
ـ الموسوي، حسين:"حركة أمل الإسلامية(٢١٧ ـ ٢٣٣):**الحركات الإسلامية في لبنان**: م. س.
ـ المحافظة، علي: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**:الدار الأهلية: بيروت:
١٩٨٧: د. ط.
ـ المطهري، مرتضى:**الحركات الإسلامية في القرن الأخير**:دار الهادي:بيروت: ١٩٨٢:ط١:
(تعريب صادق العبادي).
ـ بن محمد ، النعمان :**إختلاف أصول المذاهب**:دار الأندلس:بيروت:١٩٨٣:ط٣.

(ن)

ـ النووي:**شرح الأربعين حديثاً النووية**:دار الكتب العلمية:بيروت:١٩٨٣:د. ط.
ـ الناصري، محمد باقر:**مختصر مجمع البيان في تفسير القرآن** :بيروت: ١٩٨٠: ط١.
ـ النيسابوري:"غرائب القرآن":راجع الطبري هامش:**جامع البيان في تفسير القرآن**.
ـ النجدي، عبد الرحمن:**الدرر السنيّة (ج ١)**:دار العربي :بيروت: ١٩٨٢:ط ٢ .
ـ نصرالله ، حسن:في محاضرة له نشرتها **مجلة العهد(العدد٥٥)**:بيروت: ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

(هـ)

ـ الهرري، عبدالله: المقالات السُنّيَّة في كشف ضلالات أحمد بن تيمية :دار المشاريع: بيروت:
١٩٩٦:ط٣.
ـ : بغية الطالب : دار المشاريع : بيروت : ١٩٩١ : ط ٢ .
ـ :الغارة الإيمانية في ردّ مفاسد التحريرية:دار المشاريع: بيروت:١٩٩٤:ط ٢ .
ـ هشي، سليم حسن:في الإسماعيليين والدروز:دارلحد خاطر:بيروت:١٩٨٥:ط٢.

(ي)

ـ اليعقوبي: **تاريخ اليعقوبي** :دار صادر: بيروت: ١٩٩٥: ط٦.
ـ يكن، فتحي:"حوار معه..."(١٩٥ ـ ٢٠٠):**الحركات الإسلامية في لبنان**:م. س.
ـ يسين، السيد:"في مفهوم العولمة"(٤ ـ ١٣): **مجلة المستقبل العربي (العدد٢٢٨)**: بيروت:
٢/١٩٩٨.

(الموسوعات والمعاجم)

- القــرآن الكريــم.
- الكتاب المقدَّس (العهد القديم):المطبعة الكاثوليكية:بيروت:د. ط.
- الكتاب المقدَّس (العهد الجديد) : المطبعة الكاثوليكية:بيروت:د. ط.
- تفسـير الجلاليـن : الوحدة الإسلامية : القدس : ١٣٧٣هـ=١٩٥٤م.
- صحيــح مـسلم: دار المعرفة بيروت:د. ت:د. ط.
- دائـرة المعارف الإسلاميـة: دار المعرفة:بيروت:د. ت:د. ط.
- الموسوعة الفلسفية الإسلامية:معهد الإنماء العربي:بيروت:١٩٨٨:ط١.
- مفاتيح العلـوم الإنسانيـة:دار الطليعة:بيروت:١٩٩٠:د. ط.
- الصحـاح :دار العلم للملايين: بيروت:١٩٨٧:ط ٤.
- معجم الفرق الإسلاميـة: دار المسيرة:بيروت:١٩٩٠:د. ط.
- معجم العالم الإسلامي:المؤسسة الجامعية للدراسات:بيروت:١٩٩١:ط١:(تعريب ج. كتُّورة).
- موسوعة الفرق الإسلامية:مجمع البحوث الإسلامية:بيروت:١٩٩٥:ط١:(تعريب علي هاشم).

(الصحف والمجلات والدوريات العلمية)

- **مجلة الفكر الإسلامي**:بيروت:العدد الأول/السنة ١٦:ك٢/يناير:١٩٨٧.
- **مجلـة شؤون إسلاميـة:العدد٤** : لندن :١٩٩٨.
- **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**:العدد الثالث: بيروت:١٩٩٨.
- **مجلة العهـد(العدد٥٣)**:بيروت::١٤٠٥هـ=١٩٨٥م
- **(العدد٥٤)**:بيروت::١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.
- **(العدد٧٠)**:بيروت:١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
- **(العدد٣٦١)**:بيروت:١٤١١هـ=١٩٩١م.
- **مجلة الباحث**:باريس:العدد الأول:١٩٧٨.
- **مجـلة الاجتهاد(العدد٣)**:بيروت: ١٩٨٩.
- **(العدد٤)**:بيروت::١٩٨٩.

- **مجلة دراسات عربية**:بيروت:العدد١٢:السنة٢٨.
- :بيروت:العدد ٥/٦:آذار /مارس: ١٩٩٨ .
- :بيروت:العدد١١/١٢ :١٩٩٨.
- **مجلة المستقبل العربي** : (**العدد ٢٢٣**):بيروت: ١٩٩٧/٩.
- (**العدد٢٢٨**):بيروت:١٩٩٨/٢.
- **مجلة الفكر العربي**:بيروت:العدد٧٦.
- **مجلة الوطن العربي**:باريس:العدد **٩٧٩** :تاريخ ١٩٩٥/١٢/٨.
- :باريس:العدد **١٠٤٥** :تاريخ١٩٩٧/٣/١٤.
- :باريس:العدد**١١١١** : ١٩٩٨/٦/١٩.
- **مجلة الكفاح العربي** :بيروت:العدد **٢٩١٥** :تاريخ ١٩٩٩/٢/٢.
- **جريدة النهار**:بيروت:تاريخ١٩٩٨/١٠/٢٩.
- **جريدة السفير** : بتاريخ١٩٨٩/١١/١٤.
- :بيروت:تاريخ ٢١ و١٩٩٣/٧/٢٢.
- **مجلة روز اليوسف**:القاهرة:العدد ٣٤٢٤:تاريخ ١٩٩٤/١/٢٤.
- **مجلة الحسناء**:بيروت:العدد١٣٥١: ١٩٨٩/١/٢٧.

أصبح واضحاً،من خلال نتائج بحثنا،أن اتفاق المسلمين-على حقيقة مذهب موحَّدٍ يُجمِعون كلمتهم عليه فيصبح الجميع ناجين من النار-من المستحيلات. فأصبح لزاماً عليهم أن يعودوا بمبدأ الردة،الذي نُـحِرَ على مذبحه ملايين المسلمين،إلى الثابت الآلهي الذي يُحذِّر من استخدام الإكراه في الدين،ودعا الرسول لأن يكون مُبلّغاً وليس مسيطراً. وإذا كان الإكراه ممنوعاً في الدين فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى المذاهب؟

إنه من أجل أن لا يعجب ربنا تعالى من الأسارى الذين يُقادون إلى الجنة بالسلاسل-كما يقول ابن كثير؛نحسب أن إعادة النظر في مبدأ الردة -القائم على قتل المرتد-وفي مبدأ الفرقة الوحيدة الناجية من النار،يشكل متنفساً مرحليا أمام المذاهب الإسلامية المختلفة كي يعترف بعضها بالبعض الآخر،فيحترم خياراته.ولن يكون من نتائج ذلك إلا ندما على دماء سالت في الماضي،وحقنا لدماء قد تسيل في الحاضر والمستقبل من جهة؛وإبعاد المنافقين-الذين نجبرهم على النفاق-عن أن يكونوا مسلمين بالإكراه؛فخير للمسلمين أن تنقص أعدادهم وأن تكون صفوفهم نظيفة من كل نفاق من أن يكون عددهم كبيراً وأن يكون مصدر ذلك عدد المنافقين الذين لن يفيدوا الإسلام في شيء إلا زيادة تضر و لا تنفع من جهة أخرى.

وإنه ستتحقق نتائج مذهلة في دفع الإسلام والمسلمين إذا اعترف الفقهاء بأن للعقل دورا عليه أن يلعبه،وأن يبتعدوا عن تعطيل مَلَكَةٍ من أهم ما وهب الله للإنسان.أم هل يظن الفقهاء أن عين الله الساهرة تطمئن إلى ألسنة عشرات ملايين المُقلِّدين التي تلهج باسمه خوفاً،أم تطمئن أكثر إلى عقلٍ واحدٍ يبتهل إليه بلسان الوعي والإدراك؟